المفصل في شرح المحصل

٨٤٤

كتاب المفصل في شرح المحصل
في علم الكلام
تأليف الشيخ الإمام العلامة
نجم الدين علي بن عمر بن علي الـ[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والله

كتاب المفصل في شرح المحصل

تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة

نجم الدين الكاتبي

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي افاض بجوده العام وجود الحقايق وانشا
بقدرته التامة انواع الخلايق واصطنع بلطايف صنعه اصناف
المصنوعات واطلع بعلمه الكامل على سراير المكنونات والصلوة
والسلم على الانبيا المخصوصين بالنفوس القدسية المكلمين
بالشرايع والنواميس الانسية خصوصا على نبينا محمد خاتم النبيين
وعلى اله الطيبين الطاهرين اما بعد فان كتاب المحصل
الذي صنفه مولانا الامام العلامة الداعي الى الله فخر الملة
والدين حجة الحق على الخلق ابو عبد الله محمد بن عمر الرازي
تغمده الله بغفرانه واسكنه اعلى غرف جنانه كتاب يحتوي على
كلام المتكلمين وادلتهم مع دقايق لطيفة ونكت شريفة من
مباحث الحكما المقدمين والمتاخرين الا ان فيه مغالطات يصعب
على الناظرين حلها ومواضع منغلقة غير واردة على النظم الطبيعي
براهينها فاشار الي من خصني بالانعامات الوافرة والايادي
المتواترة وهو المولى المعظم قاضي القضاة الاعظم ملك ملوك
الايمة والعلماء والحكما المحققين قدوة الفضلا المبرزين المناظرين
محيي الملة والدين عماد الاسلام والمسلمين ابو الحسن المولى المعظم
السعيد عز الدين حجة الاسلام ابي الفضايل بن عبد الحميد القزويني
ادام الله معاليه وقرن بالخير والسعادة ايامه ولياليه على تلك المغالطات
وشرح المواضع المنغلقة فيه واخراج براهينها من القوة الى الفعل فبادرت
الى مقتضى اشارته وشرعت في ثبته وكتابته على الوجه المشار اليه
مع التنبيه على تقريرات وتدقيقات سنحت للخاطر حال التحرير وسميته
بالمفصل في شرح المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض العدل

انه

انه خير موفق ومعين **قال** الامام رحمه الله علم الكلام مرتب
على اركان الركن الاول في المقدمات الى اخره **اقول**
ركن الشي ما يدخل في حقيقته والمقدمة قضية جعلت جزء قياس والمراد
ههنا ما يتوقف عليه المباحث الاتية بعد والعلم ان كان ادراكا
لماهية الشي من حيث هي هي فقط فهو التصور الساذج وعرفوه بانه
عبارة عن حصول صورة الشي في العقل وان كان ادراكا لها مع الحكم
عليها فهو التصديق على راي الامام واما على راي الحكما فالتصديق
انما يقال على نفس الحكم فقط اعني اسناد امر الى امر ايجابا او سلبا
فتصور المحكوم عليه وبه عند الامام داخل في حقيقة التصديق وعندهم
شرط خارج وكل منهما اما اولي وهو من التصور ما لا يكون حصوله
في العقل موقوفا على كسب وطلب ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه
وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بانتساب المحكوم به الى المحكوم
عليه وقد يفسر التصديق الاولي بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا
بتصديقات سابقة عليه وغير الاولي من كل منهما ما يقابل الاولي منه
ثم قال وعندي ان شيا من التصورات غير مكتسب اي لا شي
ولا واحد منها كذلك بل كل واحد منها اما بديهي او حاصل في النفس
بخلق الله من غير طلب وشوق الى ذلك واحتج عليه بوجهين الاول
قال المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه الى اخره
اقول هذا القياس مركب من منفصلة مانعة الخلو ذات
جزين وهي صغرى وحمليتين كل واحدة منهما يشارك احد جزي المنفصلة
مشاركة منتجة مع اتحاد التاليفين في النتيجة ويسمى القياس المقسم وصورته
ان نقول اما ان يكون التصور مشعورا به واما ان يكون التصور غير
مشعور به وكل مشعور به يستحيل طلبه وكل غير مشعور به يستحيل طلبه

فالتصور استحال طلبه اما المنفصلة فبينة بذاتها واما الحمليتان
فاحتج على الاولى بامتناع تحصيل الحاصل وعلى الثانية بامتناع
توجه النفس نحو ما لم يخطر بالبال **قال** فان قلت هو
مشعور به من وجه دون وجه **اقول** هذا منع حصر اجزاء
المنفصلة فيما ذكر من القسمين بامكان وجود قسم اخر وهو وهو ان
يكون التصور مشعورا به من وجه دون وجه **قال** فالوجه
المشعور به غير ما هو غير مشعور به وكل منهما لا يمكن طلبه لما مر **اقول**
اجاب عن المنع بان ادخل هذا القسم ايضا في المنفصلة هكذا
اما ان يكون التصور مشعورا به من كل وجه واما ان يكون غير مشعور به
من كل وجه واما ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه وامتناع
الطلب على التقديرين الاولين ظاهر واما على التقدير الثالث
فلان الذي هو معلوم منه غير الذي هو مجهول والمعلوم منه معلوم
مطلقا والمجهول منه مجهول مطلقا وكل منهما امتنع طلبه بالبيان الذي
مر قيل عليه بان اجتماع ما ذكرتم من الحمليتين على الصدق محال
لان العكس المستوي لعكس نقيض كل واحد منهما يناقض الاخرى
لان الاولى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير
مشعور به وينعكس هذا بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما هو غير مشعور به
لا يستحيل طلبه المناقض لكل ما هو غير مشعور به يستحيل طلبه وهذا الكلام
على المقدمة الاخرى فلان عكس نقيض كل واحدة منهما مع عين
الاخرى ينتج المحال لانا اذا ضممنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به
الى المقدمة الثانية انتج كل ما لا يستحيل طلبه يستحيل طلبه وهكذا عكس
نقيض الثانية مع الاولى ولو استنتج المطلوب من قياسين كل منهما مركب
من متصلتين الاولى قولنا كلما كان التصور مشعورا به فهو مشعور به

وكلما

وكلما كان مشعورا به امتنع طلبه ينتج كلما كان التصور مشعورا به امتنع
طلبه والثاني كلما كان التصور غير مشعور به فهو غير مشعور به وكلما
كان غير مشعور به امتنع طلبه ينتج كلما كان التصور غير مشعور به امتنع
طلبه ويلزم من صدق هاتين النتيجتين امتناع الطلب لوقوع ملزوم
احديهما في الواقع لامتناع الخلو عن النقيضين ويأتي الشك المذكور
بان يقال كبرى القياس الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما امكن طلب التصور فهو غير مشعور به وينعكس هذا بالعكس المستوي
الى قولنا قد يكون اذا كان التصور غير مشعور به امكن طلبه وهو يناقض
كبرى القياس الثاني او انضم كلما امكن طلب التصور فهو غير مشعور به
الى قولنا كلما امكن كان غير مشعور به امتنع طلبه انتج كلما امكن طلب
التصور امتنع طلبه وانه محال وهذا الكلام على كبرى القياس الثاني
واجيب عنه والقياس من المنفصلة والحمليتين بانا نركب القياس
هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور
مشعور به امتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به امتنع طلبه فالتصور امتنع
طلبه والعكس المستوي لعكس نقيض كل واحدة من الحمليتين يكون
اعم موضوعا من الاخرى فلا يناقضها لان العكس المستوي لعكس
نقيض الاول هو قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه موضوعه
اعم من موضوع الثانية اعني التصور الغير المشعور به لجواز انتفاء التصور
المشعور به بانتفاء التصور وامتناع ذلك في التصور غير المشعور به ومن
هذا علم عدم اتحاد الوسط في القياس المركب من عكس نقيض كل منهما
مع عين الاخرى الذي جعلوه منتجا للمحال المذكور واما اذا كان الانتاج
من القياسين المذكورين فاجيب عنه بمنع منافاة العكس المستوي لعكس
نقيض كل واحدة من الكبريين للاخرى لجواز ملازمة النقيض لشيء واحد محال

لان المحال جاز ان يكون ملزوما للمحال وكذلك منعوا استحالة النتيجة
اللازمة من عكس نقيض كل واحدة من الكبريين مع عين الاخرى
والمستند ما مر لا يقال لو كان الانتاج من القياسين المذكورين
لزم كون كل واحد من الشعور وعدم الشعور ملزوما للاستحالة ونقيضها
اما استلزام كل منهما الاستحالة فظاهر واما استلزامهما لنقيض الاستحالة
فلان العكس المستوي لعكس نقيض كبرى القياس الثاني يوجب
كون الشعور ملزوما لما له والعكس المستوي لعكس نقيض كبرى القياس
الاول يوجب كون عدم الشعور ملزوما لما له والواقع اما الشعور او عدم
الشعور فيلزم منه اجتماع النقيضين في الواقع لانا نقول كل واحد من الشعور
وعدمه يستلزم نقيض الاستحالة استلزاما جزئيا فيكون كل واحد من
الشعور وعدم الشعور ملزوما لاجتماع النقيضين استلزاما جزئيا ولا يلزم
منه اجتماع النقيضين في الواقع لجواز ان يكون زمان كل واحد من الشعور
وعدمه غير زمان استلزامه للنقيضين فلا يتحد زمان صدق المقدم
والاستلزام اصلا **قال** الثاني ان تعريف الماهية اما
ان يكون بنفسها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها او بما
يتركب من الاجزاء الى اخره **اقول** حاصل هذا الوجه ان
تعريف الماهية بنفسها محال لوجوب سبق العلم بالمعرف على العلم
بالمعرف وامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه وكذلك بمجموع الاجزاء لانه
نفسها وبالداخل ايضا لان المعرف للشيء معرف لكل جزء منه فلو كان
التعريف بالامر الداخل لزم كونه معرفا لنفسه وبالخارج ايضا محال لان
الامور المختلفة في الماهية لما جاز اشتراكها في وصف خارجي لم يفد
التعريف بالامر الخارجي الا اذا عرف اختصاصه بذلك الشيء دون ما عداه
لكن ذلك يتوقف على تصور ذلك الشيء وعلى تصور كل ما عداه فالاول يوجب
الدور

الدور والثاني يقتضي تصور امور غير متناهية وكل منهما محال وكذلك التعريف
بالمركب من الداخل والخارج لان التعريف بالخارج لما كان محالا والمركب
منه ومن الداخل خارج عن الماهية فتعريف الماهية به يكون ايضا
محالا واليه يشير بقوله وبطلان ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلانه
ومنع بعض الشارحين حصر الاقسام فيما ذكر وعد اقساما اخر وهي ذبا
في الحقيقة مندرجة تحت الامر الخارجي فامتناع التعريف بالخارج
يقتضي امتناعه بتلك الاقسام **قال** لا يقال انا نجد النفس
طالبة لتصور ماهية الملك والجن والروح **اقول** هذا منع
المقدمة القائلة بان ما لا شعور به لا تصير النفس طالبة له مع ذكر المستند
وحينئذ يكون ما ذكره الامام في الجواب كلاما على المستند اذ زعم ان ذلك
طلب تفسير اللفظ او طلب البرهان على وجود المتصور لا جوابا عن المنع وهو
خارج عن صناعة النظر واجيب عن الوجه الاول بانا لا نسلم امتناع توجه
الطلب نحو ما لم يخطر بالبال من حيث هو هو فان عارضا من عوارضه اذا
كان معلوما امكن توجه الطلب نحوه بواسطة العارض المعلوم فان الانسان
يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه الا كونه سماويا او منزلا للوحي وكذلك
حقيقة الهندسة وان لم يعلم منها الا كونها نافعة او موجبة للاكرام بل
قد يطلب مسمى لفظ وان لم يشعر منه الا بكونه مسمى لذلك اللفظ وهذا
هو المنع الذي اشار اليه الامام في السؤال المذكور ايضا ويمكن ان يكون
قوله هو مشعور به من وجه دون وجه ايضا اشارة الى هذا المنع مع ذكر
المستند قوله عائدا اما ان يكون التصور مشعورا به من كل وجه او غير مشعور
به من كل وجه او مشعور به من وجه دون وجه قلنا لا نسلم امتناع الطلب
على التقدير الثالث قوله لان الوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به وكل
منهما امتنع طلبه لما مر ممنوع فان الوجه الذي هو غير مشعور به امكن

توجه الطلب نحوه بواسطة الشعور بالوجه الاخر او نسلم ذلك ونقول
لم قلتم بانه يلزم من ذلك امتناع طلب التصور المعلوم من وجه دون
وجه فالحاصل انه يكفي في امكان طلب الشيء الشعور ببعض اعتباراته
فقط واما الوجه الثاني فاجيب عنه بانا لا نسلم ان التعريف بالداخل
محال قوله المعرف للمجموع معرف لكل جزء منه ممنوع فان الجزء ربما كان
غنيا عن التعريف او كان معلوما بمعرف اخر ويكون الكل مفتقرا الى
المعرف فيعرف الكل من حيث هو كل دون الجزء ونقول ايضا لم قلتم بان
التعريف بالوصف الخارجي محال وقوله الوصف الخارجي لا يفيد معرفة
الشيء الا اذا عرف اختصاصه به دون ما عداه ممنوع بل التعريف به يتوقف
على اختصاص الوصف به لا على العلم بالاختصاص فانه اذا كان بين
الشيء ووصفه المساوي لزوم بين فان العلم بالوصف يستلزم العلم
بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه به وبتقدير توقفه على العلم بالاختصاص
لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف على تصور الشيء من حيث هو هو بل على
تصوره ببعض اعتباراته وكذلك يكفي في العلم بنفيه عن كل ما عداه بامر شامل
للكل كما نعلم اختصاص الجسم المعين المجهول ماهيته بكونه شاغلا لمكان معين
وان لم نعلم ماهية الشاغل ولا كل ما عداها على التفصيل وليس في شيء من
ذلك دور ولا توقف على تصور امور غير متناهية **قال** ظهر ان
الانسان لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه الى اخره **اقول**
لما بين ان التصور لا يمكن حصوله للانسان بطريق الكسب فالذي يحصل
له من التصورات يكون مضافا لا الى الكسب فهو مضاف اما الى
الحس الظاهر كجميع المحسوسات بالحواس الخمس الظاهرة او الى الحس
الباطن كجميع المحسوسات بالحواس الخمس الباطنة كادراك كل احد
لذته والمه وشبعه وجوعه او الى البديهة كتصور الوحدة والكثرة والوجود
والعدم

والعدم واما الذي يتركبه العقل والخيال فكتصورنا انسانا عديم
الراس او ذا راسين او انسانا لا يجوع ولا يشبع او لا يالم ولا يلتذ
واحتج على الحصر في الاقسام المذكورة بالاستقراء ولا يخفى عليك ضعفه
قال تفريع القايلون بان التصور قد يكون مكتسبا اتفقوا
على ان الكل ليس كذلك والا لزم الدور او التسلسل الى اخره **اقول**
التصورات امتنع ان يكون كلها كسبية والا لزم الدور لو كانت متناهية
والتسلسل في كل مطلوب معين ان كانت غير متناهية وكل منهما يستلزم
امتناع حصول شيء من العلوم لنا بطريق الكسب وانه محال فاذن
لا بد من تصورات غنية عن الكسب ثم قال والضابط ان كل تصور
يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ويعرف ضعف هذه القضية
من تعريفنا التصديق الاولي وكل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب
قد يكون مكتسبا كقولنا الباري تعالى واحد وقد يكون غير مكتسب كقولنا
النار شفافة ثم اتفق القايلون بالاكتساب على ان المعرف استحال
ان يكون نفس المعرف لامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه بل لا بد ان
يكون غيره مساويا له في الصدق اي لا يكون اعم منه ولا اخص لان
الاعم لا يعرف الاخص والاخص اخفى فهو ان كان مجموع اجزايه
اعني الجنس والفصل القريبين فهو الحد التام كقولنا في تعريف الانسان
انه الحيوان الناطق وان كان بعض اجزايه المساوية كالناطق في تعريفه
او المركب من الجنس البعيد والناطق فهو الحد الناقص وان كان الامر
الخارجي وحده كالضاحك والمركب منه ومن الجنس البعيد كالجسم
الضاحك في تعريف الانسان فهو الرسم الناقص وان كان مركبا
من الجنس القريب والخارج فهو الرسم التام كالحيوان الضاحك في تعريفه
قال تذنيبات الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف

ولا يعرف به الى اخره **اقول** الماهية البسيطة التى ليست جزا
من ماهية غيرها اخرى كالعقول والنفوس استحال تحديدها لان
الحد لما كان مركبا من الجنس والفصل وليس لها شئ منهما فلا حد لها
واستحال ايضا تحديد الغير بها وذلك ظاهر والماهية المركبة التى هى
جزء من ماهية اخرى امكن تحديدها وتحديد الغير بها كالحيوان المركب
من الجسم الحساس المتحرك بالارادة فانه جزء من الانسان فامكن
تحديده وتحديد الانسان به والماهية البسيطة التى هى جزء من ماهية
اخرى كالناطق للانسان ان قلنا ليس له جزء استحال تحديده لكن امكن
تحديد الغير بها والماهية المركبة التى ليست جزا من ماهية اخرى كالانسان
امكن تحديدها لكن لا يمكن تحديد الغير بها وانما قال والمراد من هذه
التعريفات التعريفات الحدية لان البسائط امكن تعريفها بالرسوم
الناقصة ويجب الاحتراز عن تعريف الشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة
كتعريف الزوج بما ليس بفرد فان من علم احدهما علم الاخر ومن جهل
جهل وعن تعريف الشئ بالاخفى كقولهم النار اسطقس شبيه بالنفس فان
النار اظهر عند العقل من الاسطقس والنفس وعن تعريف الشئ بنفسه
كقولهم الحركة هى النقلة وعن تعريفه بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة
كقولهم الكيفية ما بها تقع المشابهة واللامشابهة والمشابهة لا يمكن
تعريفها الا انها اتفاق فى الكيفية او بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج
الاول ثم الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم المتساويين بالشيئين اللذين
لا يزيد احدهما على الاخر ثم الشيئين بالاثنين ويجب فى التعريفات
تقديم الجزء الاعم كالجنس على الجزء الاخص كالفصل لان الاعم اكثر
وقوعا فى الذهن لان ما يعاند العام اقل مما يعاند الخاص فيكون
اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فتقديم الاعرف اولى والیق ولو

ولو عكس وقيل ناطق حيوان مثلا فى تعريف الانسان ربما حصل العلم
بالمحدود لكن يوهم كون الفصل جنسا والجنس فصلا لما تقرر فى الاوهام
من وجوب تقديم الاعم على الاخص **قال** القول فى التصديقات
الى اخره **اقول** التصديقات ليست باسرها بديهية والعلم
بصدق هذه القضية بديهى لانا نعلم بالضرورة ان علمنا ببعض
القضايا كالعلم بوحدة الصانع وحدوث العالم من النظريات وليست
باسرها ايضا كسبية والا لزم الدور او التسلسل على الوجه الذى
عرفته فى التصورات فتعين القسم الثالث وهو ان يكون البعض غنيا
عن الاكتساب والبعض الاخر محتاجا اليه والغنى عن الاكتساب
اما الحسيات كالعلم لكل احد بان الشمس مضيئة والنار حارة او الوجدانيات
كعلم كل احد بجوعه وشبعه والمه ولذته وهى اى الوجدانيات قليلة
النفع اى لا يمكن الاحتجاج بها على الغير لانها غير مشتركة فجاز ان لا يحصل
له واما البديهيات كالعلم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
ولا دليل على انحصار الغنى عن الاكتساب فى هذه الامور الا الاستقراء
وضعفه ظاهر وفى هذا المقام صار اهل العالم فرقا اربعا الفرقة
الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون والثانية
القادحون فى الحسيات المعترفون بالبديهيات كافلاطون وارسطاطاليس
وبطلميوس وجالينوس لا على معنى ان الحس ساقط عن درجة الاعتبار
بالكلية بل لانه يصيب تارة ويخطى اخرى فلا يعتمد على حكمه بل لا بد
من حاكم اخر فوقه ليتميز الناظر خطاه من صوابه والذى يعتمد على
حكمه هو العقل فقط **قال** واحتجوا عليه بان حكم الحس اما
ان يعتبر فى الجزئيات او فى الكليات الى اخره **اقول**
احتجوا على ان حكمه فى الجزئيات غير مقبول بوجوه خمسة الاول ان البصر

قد يدرك الصغير كبيرا كما نرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما
نرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين
فانا نراها كالسوار وسبب الاشتباه في المثال الاول هو ان الهواء
المتصل بسطح النار اشبه النار لتكيفه بالنور الفائض منها فالحس لبعده
لا يفرق بينه وبين النار لا انه ادرك النار الصغيرة عظيمة فان الحس ما ادرك
الا الهواء الموصوف بشعاع النار ولا يلزم من عدم ادراك الامتياز
بينهما ان يدرك الهواء المكيف بالشعاع نارا وفي المثال الثاني لان الشعاع
البصري لما وقع على سطح الماء انعطف الى العنبة فينطبع في زاوية اعظم
من التي تنطبع فيها اذا لم تكن في الماء فيجب ان نرى لذلك اعظم اولان
الشعاع اذا وقع على سطح الماء اضطرب لان سطح الماء مرتعش له بحركته
فادرك العنبة مرة بعد اخرى لكن لما كان بين الادراكين زمان
قصير عجز عن ادراك الامتياز بين المدركين لا انه ادرك العنبة عظيمة
والاول اقوى واما المثال الثالث والذي بعده وهو ان البصر قد يدرك
الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة فليس فيهما اشتباه بل الواجب ان يكون
كذلك لان المرئي كلما كان اقرب من الرائي فانه يرى بزاوية اعظم

روية الواحد اثنين

وكلما كان ابعد يرى بزاوية اصغر **قال** وقد يدرك الواحد اثنين
كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه قمرين وكما
في حق الاحول وكما اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء
قمرا وفي السماء اخر **اقول** ليس في هذه الامثلة غلط للحس اما
المثالان الاولان فلان الشعاع الخارج من العين المنغمزة والحولاء
ليس في سطح الشعاع الخارج من العين الاخرى فلا يلتقيان في الحس
المشترك على موضع واحد بل يوضع احدهما منه غير موضع الاخر فينعلان
المرئي الى موضعين منه فلذلك يجب روية الواحد اثنين وليس ذلك بالقياس

الى كل احول فان من احول من يرى الواحد واحدا وذلك اذا كان
الشعاعان الخارجان من العينين في سطح واحد واما المثال الثالث فهو
بواسطة الانعكاس وذلك لان شعاع البصر لما وقع على سطح الماء انعكس
منه الى القمر لكون سطح الماء صقيلا فنرى البصر بالاشعة الخارجة القمر
في السماء وبالاشعة المنعكسة راه في الماء واحد بها غير الاخرى فيجب بالضرورة

روية الاشياء الكثيرة واحدة

ان يرى قمرين احدهما في السماء والاخرى في الماء **قال** وقد يرى
الاشياء الكثيرة واحدة كالرحى اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها
خطوطا كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعة رايناها لونا
واحدا كانه ممتزج من كل تلك الالوان **اقول** ليس فيه غلط
وذلك ان المدرك هو المنطبع في الحس المشترك لا في الخارج والمنطبع في
الحس المشترك لون واحد مركب من تلك الالوان اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان الحس اذا ادرك لونا من تلك الالوان انطبع في
الحس المشترك فقبل زواله عنه انطبع فيه لون اخر وهكذا الى ان حصل
فيه جميع تلك الالوان وعند ذلك تمتزج بعضها بالبعض فيحصل منها في

روية المعدوم موجودا

الحس المشترك لون واحد مركب منها **قال** وقد يرى المعدوم
موجودا كالسراب وكالاشباح التي يريها صاحب خفقة البدو والشعبذة
اقول اما المثال الاول فلا نسلم ان الحس ادرك المعدوم
موجودا بل ادرك الجسم الشفاف المتحرك ثم الوهم والخيال لما كان
من شانهما التصرف في المشاهدات بالتركيب والتفصيل حكما او احدهما
بكون المدرك ماء فالغلط مضاف اليهما او الى احدهما لا الى الحس و
كذلك القول في المثال الثاني لان الحس ما ادرك الا اليد المتحركة والبنادق
المستخرجة بسرعة واما الامتياز بين المخرجة اولا والمخرجة ثانيا وعددها
فالحس لا يدركها البتة بل الوهم او الخيال يحكم بوجود ذلك في الخارج هكذا

رؤية القطرة النازلة من السماء كالخط المستقيم

ذكروه وهو انكار صريح للمحسوسات **قال** وكما نرى القطرة
النازلة من السماء كالخط المستقيم والشعلة التى تدار بسرعة كالدايرة
اقول ليس فيهما غلط وذلك لان المدرك هو المنطبع فى الحس
المشترك والمنطبع فيه من المثال الاول خط مستقيم ومن الثانى دايرة
لان الحس اذا ادرك القطرة فى المكان الاول انطبعت صورتها
فيه فى الحس المشترك فقبل زوالها عنه انطبعت فيه صورتها فى مكان يلى
المكان الاول وهكذا الى ان وصلت القطرة الى المكان الاخير
وعند حصول صورها فى تلك الامكنة انطبع فيه خط واحد مركب من
حصول تلك القطرة وتلك الامكنة وكذلك الحال فى الشعلة المدارة بسرعة
فانه ينطبع من حصولها فى الامكنة المتتالية دايرة فى الحس المشترك **قال**

رؤية المتحرك ساكنا كالظل

وقد نرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه
يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة المتحركة ساكنة **اقول**
اما المثال الاول فلا نسلم ان الحس ادرك الظل ساكنا غايه ما فى الباب
انه ما ادرك حركته لصغر المسافة المقطوعة بحركة الظل لان الحركة
تابعة لحركة الشمس فاذا تحركت الشمس جزا تحرك الظل اقل منه بكثير
فلصغره يعجز عن ادراكه لان من خاصية الحس انه لا يدرك الاشيا الصغيرة
ولا يلزم من عجز ادراك القوة الحاسة شيا ان لا يعتمد على حكمها والا لعزل
العقل ايضا لعجزه عن ادراك اشياء كثيرة واما المثال الثانى فقالوا
سببه ان الاشعة الخارجة من العين تقع على سطوح الشط وهى تتحرك
بحركة راكب السفينة فلذلك يرى الشط متحركا والسفينة ساكنة وهو بيان

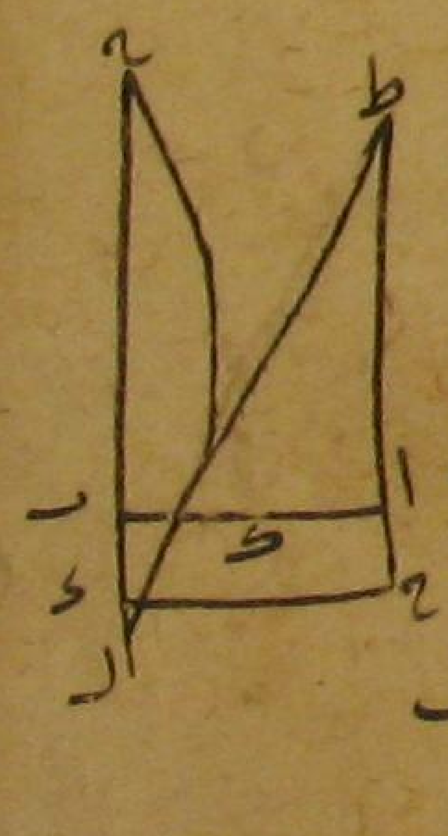
رؤية المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها

العلة لا دفع الغلط عن الحس **قال** وقد يرى المتحرك الى جهة
متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى الكوكب متحركا اليها
اذا شاهدها تحته ولن كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد يرى

القمر كالسائر الى الغيم اذا كان الغيم سايرا اليه **اقول** نفرض
الغيم فى المثال الاول ساكنا وسبب الاشتباه فى المثالين هو ان حركة
المتحرك وحركة الغيم كل منهما بالقياس الى الحس اسرع من حركة القمر
ولن كان فى نفس الامر بالعكس فاذا تحرك المتحرك او الغيم الى جهة
حركته تبدل الوضع الذى كان لكل منهما بالقياس الى القمر بوضع
اخر بسبب حركتها لكن البصر اذا نظر الى القمر غفل عن حركتهما فيعتقد
ان تبدل الوضع كان بسبب حركة القمر الى خلاف جهة حركته فلذلك

رؤية الاشياء المستقيمة منتكسة فى الماء

يدرك الحس القمر متحركا الى خلاف جهة حركته **قال** وقد نرى
الاشيا المستقيمة منكسة كالاشجار التى على طرف الانهار **اقول**
سبب ذلك هو انعكاس الاشعة وذلك ان الشعاع الخارج من الباصرة
اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس الشجرة القايمة على طرف
النهر لكن البصر انما يرى الشئ على استقامة الشعاع الخارج منه لكن
الخط الذى هو على استقامته داخل فى عمق الماء فيرى بالضرورة راس
الشجرة فى عمق الماء فلذلك يرى الاشجار المستقيمة القايمة على طرف
النهر منكسة ولنعمل لذلك شكلا للتصور وليكن ا ب ج د هو النهر و ا ب هو
سطحه الظاهر و ا ط هو شخص الرائى و ب ج الشجرة القايمة على طرف النهر
ونقطة ك الباصرة و ط ك الشعاع الخارج منها على سطح الماء و ك ه



الشعاع المنعكس منه الى راس الشجرة فنخرج ط ك ب د بالاستقامة
الى ان يلتقيا على نقطة ك فزاوية ا ك ط تسمى زاوية الاتصال و ط ك
ج زاوية الشعاع و ه ك ب زاوية الانفصال ولان زاوية الانفصال
مساوية لزاوية الاتصال علم ذلك بالاستقراء وزاوية ل ك ب مثل
زاوية ا ك ط بالشكل الخامس عشر من المقالة الاولى من كتاب اوقليدس
فهى مساوية اذن لزاوية ه ك ب وزاويتان متساويتان لان

جب عمود على اب وضلع كب مشترك بين مثلثى كجب كلب
فخط جب مثل بل بالشكل السادس والعشرين من المقالة الاولى
من كتاب اوقليدس فنقطة ل راس الشجرة فى عمق الماء وهى
المرئية فى الماء وينبغى ان تعلم ان كل هو الشعاع المتوهم فى عمق
الماء على استقامة الشعاع الحقيقى **قال** واذا نظرنا الى
المراة راينا الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المراة
اقول ليس فى ذلك غلط بل الواجب ان يرى كذلك لان ذلك
انما يكون فى المراة التى تكون سطحها المنظور فيه كالسطح المقعر لنصف
الاسطوانة المجوفة فاذا نظر الناظر الى هذا السطح من المراة حين كان
سهم الاسطوانة قايما على الافق راى طول الوجه فيها على ماهو
عليه وعرضه اقل مما هو عليه وسبب ذلك هو ان روية الوجه فى المراة
انما تحقق بواسطة الاشعة المنعكسة من سطحها الى الوجه لكن الاشعة
المنعكسة حينئذ الى طول الوجه يكون من خط مستقيم مساو لطول الوجه
مواز لسهم الاسطوانة والى عرض الوجه من خط منحن مساو لعرض
الوجه والزاوية التى يوترها هذا الخط المنحنى اصغر من الزاوية التى
يوترها الخط المستقيم المساوى لعرض الوجه فلذلك يرتسم طول الوجه
فى المراة على الواجب وعرضه اقل من الواجب واذا نظر الناظر الى هذا
السطح منها اعنى السطح المقعر من المراة حين كان سهم الاسطوانة
موازيا للافق راى عرض الوجه على ماهو عليه وطوله اقل مما هو عليه
لان الاشعة المنعكسة الى عرض الوجه حينئذ يكون من خط مستقيم مساو
لعرض الوجه مواز للافق والى طوله من خط منحن مساو له والزاوية
التى يوترها هذا الخط المنحنى اصغر من الزاوية التى يوترها الخط المستقيم
المساوى لطول الوجه فلذلك يجب ان يرتسم العرض فى المراة على الوجه

رؤية الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المراة

الواجب والطول اقل من الواجب واما اذا نظر الناظر الى السطح
المذكور من المراة راى راس الوجه معوجا لانه يرى احد قطرى
الوجه اطول وهو الذى يوازى سهم الاسطوانة والقطر الاخر اقصر
وهو الذى يوازيه الخط المنحنى المقاطع لسهم الاسطوانة الواقع فى
سطح المراة لانعكاس الاشعة الى الاول من خط مستقيم مساو له والى
الثانى من خط منحنى يساويه على الوجه الذى عرفته فى الوضعين
الاولين **قال** وثانيها قد يجزم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك
الى اخره **اقول** توجيهه ان يقال لو كان حكم الحس مطابقا للامر
نفسه لما جزم باستمرار شىء واحد عند توالى الامثال وقد جزم فان
البيضتين اذا وردتا على الحس احديهما بعد الاخرى فان الحس لا يميز
بين الاولى والثانية بل يجزم بان الثانية عين الاولى وكذلك الالوان
فانها غير ثابتة عند اهل السنة بل يحدثها الله تعالى زمانا بعد زمان
والحس يحكم بوجود لون واحد مستمر وجوابه ان نقول لا نسلم نفى التالى
واما حديث البيضتين فانما يتوجه ان لو تعلق الحس بالمحسوس من
حيث هو هو والخيال يثبته وهو ممنوع بل الحس يتعلق بالقدر المشترك
بينه وبين غيره او ان تعلق به من حيث هو هو لكن الخيال لا يثبت
ما به يمتاز هو عن غيره وكيف كان فالمحسوس على وجه الاستمرار هو القدر
المشترك وهو باق فى الاحوال كلها وكذلك نقول فى الالوان على
ان عدم بقائها ممنوع على ما سبق ومن هذا عرف ضعف قوله واذا
احتمل ذلك احتمل ايضا ان يقال الاجسام لا تبقى بل الله تعالى
يحدثها حالا فحالا لكنها لما كانت متوالية متماثلة يظنها الحس شيئا واحدا
على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان الحس يدرك الدوام والبقاء
والاستمرار وما اشبهه من المفهومات بل المدرك لهذه الاشياء هو

وثانيها قد يجزم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك

وثالثها ان النائم قد يرى شيئا في النوم اه

العقل بواسطة ادراك الحس لما له هذه المفهومات لم قلتم بانه ليس كذلك
قال وثالثها ان النائم قد يرى شيئا في النوم ويجزم بثبوته
الى آخره **اقول** المدرك في النوم ليس هو الحس الظاهر بل الحس
الباطن وما ادركه في النوم ويجزم به لم يظهر خلافه غاية ما في الباب
انه ادرك في النوم ما ليس في الخارج وذلك لا يوجب كذب ما ادركه
في النوم فان قلت اذا جاز في النوم ادراك ما ليس في الخارج جاز
ذلك ايضا في اليقظة قلت لا نسلم وما الدليل على الملازمة والتمسك
بالتمثيل لا يجوز في اليقينيات **قال** ورابعها ان صاحب

ورابعها ان صاحب البرسام اه

البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم
بوجودها ويصيح خوفا منها الى آخره **اقول** سبب ذلك هو
ان المتخيلة تقوى في المرض على تركيب الصور والاشباح لان النفس
تغفل عن تدبيرها لاشتغالها باصلاح البدن واذا ركبت تلك الصور
والاشباح ووردت على الحس المشترك فيدركها الحس ويشاهدها
فيعتقد انها وردت عليه من الخارج قال بعض الشارحين في حل
هذا الوجه والذي قبله ان احتمال خلاف ما حكم به الحس لا ينافي
الجزم بان حكمه مطابق للامر نفسه كما في العاديات فان احتمال
الخلاف قائم فيها مع الجزم بان الامر في نفسه كما جرت به العادة
وهذا في غاية السقوط لامتناع اجتماع الجزم بالشيء مع احتمال
نقيضه **قال** وخامسها انا نرى الثلج في غاية البياض

وخامسها انا نرى الثلج في غاية البياض

الى آخره **اقول** الحكماء قالوا سبب ذلك هو ان الاشعة
الفائضة من جرم نير كالشمس وغيرها من الكواكب اذا وقعت على
سطوح تلك الاجزاء الجمدية انعكست عن بعضها الى بعض والاشعة
اذا انعكست من الشيء الى آخر يرى في موضع الانعكاس كالبياض
بدليل

بدليل ان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء مقابل لجدار غير مستنير
انعكس الشعاع من الحوض الى الجدار المقابل ويرى موضع الانعكاس
من الجدار كانه لون ابيض ويتحرك بحركة الماء والمتكلمون يمنعون
كون الثلج غير ملون غاية ما في الباب انه لا يحجب عن الابصار
لكن لا يلزم منه كونه غير ملون فان اصول الشعر لا يحجب عن الابصار
مع كونها ذات لون وكذا الكلام في الزجاج المدقوق قوله
ولا يحدث فيما بينها كيفية مزاجية اشارة الى جواب منع وهو ان
يقال لم لا يجوز ان يحصل للزجاج بعد الدق لون بسبب حدوث كيفية
مزاجية فيه والمزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة
في عناصر متصغرة الاجزاء يماس كل واحد منها اكثر الاجزاء واجاب عنه
وقال ان تلك الاجزاء صلبة يابسة لا يحصل فيما بينها فعل وانفعال
لان ذلك انما يحصل فيما بين الاشياء المختلفة الصور والكيفيات كالعناصر
الاربعة والمتكلمون يمنعون كل ذلك ويجوزون حدوث المزاج
بدون الفعل والانفعال ويقولون ان الله تعالى اجرى عادته وطرد
سنته بخلق المزاج فيه عند الدق وكذلك الكلام في قوله انا نرى موضع
الشق من الزجاج الثخين ابيض مع انه ليس هناك الا الهواء المحتقن
في ذلك الشق لانهم يمنعون كون الهواء غير ملون وانما خصه بالزجاج
الثخين لان الدقيق لا يظهر فيه ذلك **قال** واما الكليات
فالحس لا يعطيها البتة الى آخره **اقول** هذا الكلام حق
لكنا نعبر عنه بلفظ اوضح فنقول اما ان الحس لا يدرك المفهوم الكلي
فظاهر لان وجوده اما في الذهن فقط او في الخارج ايضا لكن مع اكتنافه
بعوارض لا يقع الحس الا عليها واما انه لا يدرك المقدمة الكلية فلانا اذا
قلنا كل كل فهو اعظم من جزئه فالحس لا يدرك من افراد موضوع

هذه القضية الا هذا الكل وذا الكل وحرى هذين الكليين واما
وصف الاعظمية فلا يدركه البتة لانه مفهوم كلى والحس لا يشعر به
ويتقدير شعوره به لكن الحس انما يحكم بان هذا الكل اعظم من هذا
الجزء اما ان كل كل داخل في الوجود مع الكليات فهو اعظم من جزئه فغير
مدرك له البتة وقوله ولو ادرك كل ما في الوجود من الكليات والاجزا
الى اخره اشارة منه الى بحث منطقى وهو انا اذا قلنا كل ج ب يستعمل
تارة بحسب الوجود الخارجى واخرى بحسب الحقيقة اما الاول فاذا
قلنا كل ج ب عنينا به ان كل ج فى الخارج فهو ب فى الخارج اى كل ما له
دخول بالفعل في الوجود سواء كان حال الحكم او قبله او بعده وصدق
عليه ج بالفعل فهو ب فى الخارج واما الثانى فاذا قلنا كل ج ب عنينا به
ان كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب اى كل ما يصدق
عليه الحيثية الاولى يصدق عليه الحيثية الثانية وصدقه بالاعتبار الاول
يقتضى صدق الطرفين على الموجود فى الخارج بالاطلاق العام
وبالاعتبار الثانى لا يقتضى ذلك بل يصدق وان لم يكن لشىء من الطرفين
ولا لما يصدقان عليه وهو المحكوم عليه بالحقيقة وجود فى الخارج اصلا
فعلى هذا لو فرضنا انحصار الالوان فى السواد صدق بالاعتبار
الاول كل لون سواد وكذب كل بياض لون وبالاعتبار الثانى
كذب الاول وصدق الثانى واذا عرفت فى الموجبة فقس عليها السالبة
واذا تحقق ذلك فنقول قوله ولو ادرك كل ما فى الوجود من الكليات
والاجزا اشارة الى استعمال القضية على الوجه الاول ومعناه انا وان
سلمنا ان الحس ادرك كل كل وجزء له دخول فى الوجود فى الجملة لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون مدركا للقضية الكلية لانا لا نستعمل القضية الكلية على
هذا الوجه بل على الوجه الثانى فعلى هذا اذا قلنا كل كل هو اعظم من جزئه
كان

ان المطلوب فيها الاخذ بالاولى والاخلق والامام اثبت المذهب
الحق بالمثال المذكور من قبل وهو قوله فان من صدق ان العالم
متغير وكل متغير ممكن لزمه التصديق بان العالم ممكن وكل واحد من
هذين القولين مقدمة يقينية وقد اجتمعا فى الذهن واستلزمتا النتيجة المذكورة
فالفكر يفيد العلم وهو فى غير العدديات فالهندسيات وانما قال فان
من صدق بان العالم متغير وكل متغير ممكن لان مقدمتى القياس لا يجب
ان يكونا صادقتين فى نفس الامر بل ان يكونا بحاله متى سلمنا لزم عنهما
قول اخر مغاير لكل واحد منهما **قال** واحتج المنكرون مطلقا بامور
اربعة الى اخره **اقول** يمكن توجيه هذه الوجوه الاول لو كان الفكر
المفيد للعلم موجودا لحصل عقيبه اعتقاد ولو حصل ذلك فالعلم يكون
ذلك الاعتقاد علما اما ضروريا او نظريا والاول محال لان كثيرا
ما ينكشف للناظر خلاف ما اعتقده ولان العقلا اختلفوا فيه ولا شى
من الضرورى يمكن الانقلاب ولا يجوز الاختلاف فيه والثانى ايضا
محال والا لافتقر الى نظر اخر ويكون الكلام فيه كما فى الاول ويلزم
التسلسل وانه محال الثانى ان النظر غير موجود اصلا ومتى كان كذلك
لم يكن مفيدا للعلم لامتناع افادة ما ليس له وجود اصلا العلم وانما قلنا
انه ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان كل من نظر له مطلوب فمطلوبه
منه ان كان حاصلا امتنع طلبه من النظر لامتناع تحصيل الحاصل وان
لم يكن حاصلا فكذلك لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال ولانه اذا حصل
استحال ان يعرف ان الحاصل مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث
لو كان الفكر المفيد للعلم اليقينى موجودا لما ظهر لاحد من الناظرين
ضعف ما حصل بالنظر والتالى باطل لان الانسان قد يكون مصرا
على صحة مقدمات دليل حصل له بالنظر وعلى نتيجته اللازمة منه ثم بعده

يظهر له ضعف الكل او البعض بدليل اخر وذلك ظاهر لمن له ممارسة
ونظر في العلوم ويمكن ان يجعل ما ذكره دليلا لكبرى قياس محذوف
الصغرى في الثاني منتج للمدعى هكذا لا شيء من العلم اليقيني بقائم
احتمال نقيضه قائم وكل اعتقاد يفيده الفكر فاحتمال نقيضه قائم
فلا شيء من العلم اليقيني يفيده الفكر اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان الانسان قد يكون جازما بصحة قضية حصلت له من النظر ثم بعد
ذلك يظهر له فسادها بنظر اخر وهذا الاحتمال قائم في النظر الثاني وفي
جميع افراد النظر المطلق ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين ولئن سلم
اخذت عكس نقيض الكبرى وهو قولنا وكل ما لا يحتمل النقيض فالفكر
لا يفيده وجعلته كبرى لقولنا العلم اليقيني لا يحتمل النقيض لينتظم
قياس في الاول منتج لقولنا العلم اليقيني لا يفيده الفكر الذي هو المطلوب
الرابع لو كان الفكر مفيدا للعلم لحصلت مقدمتان في الذهن معا لامتناع
انتاج المقدمة الواحدة بالاتفاق والتالي باطل لانا نجد من انفسنا انا متى
وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو
استحضار معلوم اخر والعلم به ضروري واما الوجهان اللذان
تمسك بهما المنكرون له في الالهيات فالاول منهما هو انه لو كان الفكر
مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيبه العلم بنسبة امر الى ذات الباري
تعالى ولو حصل ذلك لحصل العلم بكل واحد من المنسوب اليه والمنسوب
اعني الموضوع والمحمول لامتناع العلم بانتساب امر الى اخر دون العلم
بكل واحد من المنتسبين والتالي باطل لان الحقائق الالهية غير متصورة لنا
سبق انا لا نتصور الا ما ندركه نحو امنا او عقولنا الثاني لو كان الفكر
مفيدا للعلم بانتساب امر الى ذات الباري تعالى لافاد العلم بانتساب
حقيقة هوية الانسان اليه التي هي اظهر الاشياء اليه واقربها منه اليها
يقوله

يقوله انا ولو افاد ذلك لما اختلف العقلاء فيه وقد اختلفوا لان بعضهم
قالوا انها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب المعتزلة وبعض
اصحابنا وبعضهم قالوا انها اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل
المحسوس سريان ماء الورد في الورد وذلك الساري هو المخاطب والمثاب
والمعاقب من شانه حفظ هذا الهيكل المحسوس وصيانته عن ان يتطرق
اليه الفساد ما دام شاربا فيه واذا فارقه استعد للعفونة والفساد وهو مذهب
الامام الجويني مع طايفة من القدما وبعضهم قالوا هو جزء لا يتجزى في
القلب وهو مذهب ابرهيم النظام وابن الراوندي وبعضهم قالوا
هو المزاج فما دام البدن على المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه
كان مصونا عن الفساد واذا بطل عنه ذلك المزاج استعد للفساد وهو
مذهب القدماء من الاطباء وبعضهم قالوا انها عبارة عن النفس
الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز هو المدبر لهذا الهيكل
والحافظ له والفاهم والمخاطب والمثاب والمعاقب وهو مذهب الحكماء
المحققين والامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية
ومع قيام مثل هذا الاختلاف العظيم استحال كون الفكر مفيدا له

قال الجواب عن الاول انه نظري الى اخره **اقول**

الجواب عن الوجه الاول ان نختار ان العلم يكون الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم نظري على معنى انه لازم من المقدمات المرتبة بالترتيب
الخاص الضرورية ابتداء او اللازمة عن مقدمات شانها ذلك ومن المعلوم
ان اللازم عن الضروري بهذا التفسير ضروري والتسلسل ممنوع لان عند
هذين العلمين علم ان الاعتقاد الحاصل علم من غير التوقف على شيء
اخر والامام في بعض كتبه اختار انه ضروري على معنى ان كل من حصل
له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وكل منهما صحيح والجواب

عن الوجه الثاني قد مر في اول الكتاب ونقول ايضا لا نسلم ان المطلوب
اذا حصل استحال ان يعرف انه مطلوبه قوله لانه لا يشعر به البتة قلنا
لا نسلم فان كل واحد من المحكوم عليه وبه معلوم اما بذاته او بعارض
من عوارضه والمجهول نسبة احدهما الى الاخر بالايجاب او بالسلب
فاذا حصلت النسبة المطلوبة علم بواسطة العلم بالمنتسبين ان
الحاصل هو النسبة المطلوبة سلمناه لكن لم قلتم بانه اذا لم يعرف ان الحاصل
هو النسبة المطلوبة لا يكون الحاصل علما ليلزم عدم وجود الفكر المفيد
للعلم فان الشعور بالعلم بالشي غير العلم بذلك الشي ولا يلزم من كذب
الاول كذب الثاني والجواب عن الوجه الثالث انا لا نسلم صدق
الشرطية وانما يصدق ان لو كان كل واحد من افراد الفكر مفيدا للعلم
وليس كذلك بل المفيد للعلم عندنا بعض الافكار وهي التي تكون مستجمعة
للشرايط المعتبرة في الفكر ومن البين ان كون البعض مفيدا للعلم
لا يستلزم ما ذكرتموه ومن هذا عرف ضعف التقريرين الاخيرين لانا
نمنع قيام احتمال ما حصل بالنظر الثاني ولكل واحد من افراد النظر المطلق
المقتضي لاحتمال ان يكون النظر الثاني او بعض افراد النظر المطلق
مستجمعا للشرايط المعتبرة في الفكر كما حصل به من الاعتقاد لا يحتمل
النقيض والامام عارض هذا الوجه باغلاط الحس اما انت فقد عرفت
حله والجواب عن الوجه الرابع انا لا نسلم امتناع حصول العلمين معا في الذهن
فانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حمليتين والحكم بلزوم احدى
الحمليتين للاخرى يستدعي حصول العلم بهما معا والتمسك بالضرورة فغير
مقبول بل نقيضه ضروري لا يقال تعقل ما يتركب منها الشرطية ليس
تعقلا للقضيتين لان حرفي الشرط والجزاء اخرجاهما عن ان يكونا قضيتين
لانا نقول هذا كلام على المستند وبعد جوازه فان اقتران حرفي الشرط

الشرع ولا يستقر الا اذا نظرنا في المعجزة فلا ننظر حتى لا يتوجه علينا
شي من الواجبات وذلك افحام الانبياء وابطال للنبوة بالكلية **قال**
والجواب هذا لازم عليكم لان وجوب النظر عندكم وان كان
عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل الى اخره **اقول** اجاب
الامام عن هذا السوال بجوابين احدهما الزامي والاخر حقيقي اما
الالزامي فهو هذا وهو ان الذي الزمتموه علينا فهو بعينه لازم عليكم
لان وجوب النظر عندكم ليس معلوما بضرورة العقل بل يتوقف على
مقدمات نظرية والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر عندكم
نظري فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وذلك
يفضي ايضا الى افحام الانبياء وابطال النبوة بالكلية وهذه المقدمات
باسرها ظاهرة الا قولنا ان وجوب النظر يتوقف على مقدمات نظرية
وبيانه هو ان المنقول عنكم انه يتوقف على العلم بوجوب معرفة الله تعالى
وهذه المقدمة اختلف الناس فيها اختلافا لا يكاد يمكن ضبطه وكذلك
يتوقف على العلم بان النظر طريق اليها وهذه ايضا مختلف فيها فان
بعضهم انكروا كون النظر مفيدا وبعضهم انكروا الافادته في الالهيات
كما علمت من قبل وكذلك يتوقف على العلم بانه لا طريق الى معرفة الله
سوى النظر وهذه ايضا قد اختلفوا فيها فان كثيرا من الناس اثبتوا
طرقا اخر كقول الامام المعصوم والالهام وتصفية الباطن الى غير ذلك
وكذلك يتوقف على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذه ايضا
اختلف العقلاء فيها واذا ثبت هذه المقدمة وانضاف اليها ما ذكرناه
اولا ظهر لزوم الالزام المذكور مشترك الجواب الثاني وهو الحقيقي وهو
ان تقول لا نسلم ان الشرع لا يثبت ولا يستقر الا اذا نظر القوم في المعجزة
فان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب لان العلم بالوجوب

يتوقف على الوجوب لان العلم تابع للمعلوم فان توقف الوجوب
على العلم بالوجوب لزم الدور بل من شرط الوجوب تمكن المخاطب
من العلم به وهذا الشرط حاصل فيما نحن فيه بالجملة لان المخاطب اذا نظر
في المعجزة علم كون النبي صادقا في قوله فيعلم بعد ذلك ان النظر كان
واجبا عليه **قال** اختلفوا في اول الواجبات الى اخره **اقول**
الناس اختلفوا في ان اول ما يجب على العاقل البالغ اي شي هو ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى
وقال اخرون هو النظر المودي الى العلم بحدوث العالم وثبوت
الصانع وينسب هذا المذهب الى ابي اسحق الاسفرايني وقال بعضهم
هو القصد الى النظر الصحيح وهو اختيار امام الحرمين وللامام ذهب
الى ان الخلاف في هذه المسلة لفظي وقيل بيانه فاعلم ان الشي اذا اريد حصوله
لذاته وعينه يقال له انه مقصود بالذات وبالقصد الاول واذا اريد
حصوله لا لذاته وعينه بل لافضائه الى غيره يقال له انه مقصود بالعرض
وبالقصد الثاني اذا عرفت هذا فنقول ان اريد باول الواجبات الواجب
الذي هو مقصود بالذات وبالقصد الاول فلا شك انه هو العلم بالله تعالى
ان قلنا ان ذلك مقدور للمكلف والنظر لاجل العلم بحدوث العالم
وثبوت الصانع ان قلنا ان العلم بالله تعالى غير مقدور للمكلف و
ان اريد باول الواجبات الواجب بالقصد الثاني او الواجب الاعم
من الواجب الذي هو مقصود بالذات ومن الواجب الذي هو مقصود
بالعرض فلا شك انه هو القصد الى النظر الصحيح المفضي الى المطالب
الكلية **قال** حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند
الاشعري وبالتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التولد
اقول اختلفوا في ان الانسان اذا رتب مقدمتين ترتيبا
صحيحا

صحيحا وحصل عقيبه علم ما فحصول ذلك العلم عقيبه هو لاطراد
العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب
او لانه يجب حصوله لا لان ذلك الترتيب يكون مولدا اياه والاول
مذهب ابي الحسن الاشعري والثاني مذهب القاضي ابي بكر
والامام الجويني وقالت المعتزلة ان النظر يولد ذلك العلم وهو
مذهب بعض الحكماء والامام اختار مذهب القاضي ابي بكر وهو
ان ذلك العلم واجب الحصول عند حصول المقدمتين في الذهن لكنه
غير متولد منه كما هو مذهب المعتزلة واحتج على الجزء الاول بان قال
متى حصل في ذهننا ان العالم متغير وكل متغير ممكن حصل العلم بان
العالم ممكن من غير توقف ولا نعني بوجوب الحصول سوى ذلك
واما اثبات الجزء الثاني وهو ابطال التولد فقد احتج عليه بان قال
العلم ممكن لانه حصل بعد ان لم يكن وما كان كذلك كانت ماهيته قابلة
للوجود والعدم ولا نعني من الممكن الا هذا واذا كان ممكنا كان مقدورا
لله تعالى لان علة الحاجة الى الفاعل هو الامكان على ما سياتي واذا
كان مقدورا لله تعالى امتنع وقوعه بغير قدرة الله تعالى على ما سياتي
في مسلة خلق الاعمال ولان النظر لو كان مولدا وموثرا لذلك العلم
والعلة يجب حصولها مع المعلول والنظر استحال حصوله مع العلم بالمنظور
فيه ولقائل ان يمنع المقدمة الثانية فان النظر الذي استحال حصوله مع
العلم بالمنظور فيه هو المفسر بطلب المقدمات المنتجة له والمولد له هو
المفسر بالمقدمات المرتبة واحدهما غير الاخر **قال** والقياس
على التذكر لا يفيد اليقين والالزام لا نعم انما يقولون في التذكر لعلة
لا يوجد في النظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق والا منعنا الحكم في
الاصل **اقول** اصحابنا ابطلوا القول بالتولد الذي هو مذهب

المعتزلة وقالوا ان العلم الحاصل عقيب التذكر ليس على سبيل التولد
فكذا العلم الحاصل عقيب النظر والمراد من العلم الحاصل عقيب الذكر
هو العلم الحاصل عقيب تذكر دليل غفل عنه بعد ان كان معلوما اذا عرفت
هذا فاعلم ان الامام اعترض على هذا الدليل بان قال هذا قياس والقياس
لا يفيد اليقين ولا الالزام اما اليقين فظاهر وكيف فانه خال عن الجامع
والقياس الخالي عن الجامع لا يفيد الظن فضلا عن اليقين لانه يحتمل ان
يكون التولد في النظر مضافا الى شي اختص به النظر او عدم التولد
في التذكر مضافا الى معنى اختص به التذكر وكيف كان لا تعدته واما
الالزام فلانهم انما ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب الذكر ليس بالتولد
لعلة لا يوجد في النظر وتلك العلة عند المعتزلة هي ان التذكر قد يكون
بفعل الله تعالى من غير قصد واختيار من العبد ويلزم من هذا ان
لا يكون بالتولد والا لكان المولد فعل الله تعالى وذلك على خلاف
مذهبهم لان عندهم قدرة الله تعالى لا تتعلق بمعارف العباد
فكذلك النظر فانه تقع بفعل العباد فيجوز ان يكون بالتولد ثم قال
الامام هذا الفرق ان صح في نفس الامر اندفع القياس المذكور وان
لم يصح منعنا ان العلم الحاصل عقيب التذكر ليس بالتولد وحينئذ لا يتم
القياس المذكور وان لم يصح منعنا ان العلم الحاصل ايضا **قال**
النظر الفاسد لا يولد الجهل فلا يستلزمه **اقول** من قال بان
العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح بالعادة جوز حصول الجهل عقيب النظر
الصحيح والفاسد والعلم عقيب النظر الفاسد واما الذين قالوا بان
النظر يستعقب العلم على سبيل الوجوب اختلفوا في ان النظر الفاسد
هل يستلزم الجهل ام لا اكثر اصحابنا قالوا بعدم استلزامه الجهل اي لا يحصل
في شي من صورة الجهل وبعضهم قالوا انه يستلزمه اي قد يحصل في بعض
صورة

صورة الجهل وهو الذي اختاره الامام واحتج الامام على ما ادعاه
وقال من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ايضا ان كل قديم مستغن
عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وهذا النظر فاسد لكون
كل واحد من القولين غير مطابق للامر نفسه مع استلزامه النتيجة التي هي
جهل فعلم ان النظر الفاسد قد يستلزم الجهل **قال** احتجوا بان
النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده
الجهل **اقول** تقريره ان يقال النظر الفاسد لو استلزم الجهل وشبهة
المبطل نظر فاسد فكان يجب اذا حصلت في ذهن المحق ان يحصل له الجهل
والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم والتالي محال لان كثيرا من المحققين
مثل الانبياء والاولياء ينظرون في شبهة المبطلين مع عدم حصول الجهل
لهم والشرطية ممنوعة وانما يلزم صدقها ان لو كان النظر الفاسد يستلزم
الجهل بالنسبة الى كل شخص وفي كل وقت وهو ممنوع بل عندنا هو يستلزم
الجهل في الجملة وما ذكرتموه من الدليل لا يبطله والامام اجاب عنه بجواب
جدلي بان قال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان النظر الصحيح لا يستلزم
العلم لانه لو استلزمه لكان المبطل اذا نظر في الدليل الصحيح حصل له
العلم والتالي باطل فالمقدم مثله **قال** فان جعلت هناك
اعتقاد شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فحوجوا بنا عما قالوه **اقول**
المعتزلة اجابوا عن المعارضة التي ذكرها الامام بان منعوا الملازمة
وقالوا في المستقبل انما يلزم حصول العلم للمبطل الناظر في الدليل الصحيح
ان لو قلنا ان مجرد النظر في الدليل الصحيح يستلزم العلم اما لو قلنا ان
النظر مع اعتقاد صحة مقدمات الدليل مستلزم له لا يلزم ذلك لان المبطل
لا يعتقد حقية تلك المقدمات فلا يحصل له العلم قال الامام اذا كان
الامر كذلك فنحن نترك المعارضة ونقدح فيما ذكرتم من الدليل الدال

على ان النظر الفاسد لا يولد الجهل بان يمنع الشرطية القايلة بان النظر
الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل
وانما يلزم ذلك ان لو كان المستلزم للجهل هو مجرد النظر في الدليل الفاسد
وهو ممنوع بل المستلزم هو النظر مع اعتقاد حقية مقدمات ذلك الدليل
واذا كان كذلك لا يلزم ما ذكره **قال** قد عرفت ان الفكر
هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق اخر الى اخره **اقول**
هذا تقسيم للفكر الى الصحيح والفاسد فان الفكر لما كان عبارة عن
ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات اخر لزم انقسام التصديقات
الموصلة الى ما يكون مطابقة لمتعلقها بها اى يكون مطابقة لما عليه
الامر في نفسه والى ما لا يكون كذلك والا لكان الكل مطابقا او الكل غير مطابق
ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بين اهل النظر في المطالب لامتناع افضاء
المطابق الى الباطل وغير المطابق الى الحق والثاني ظاهر الفساد والذي
تصديقاته مطابقة لمتعلقاتها هو الفكر الصحيح كقولنا العالم متغير وكل
متغير ممكن والذي تصديقاته غير مطابقة هو الفكر الفاسد وهو على قسمين
احدهما ان لا يكون شي من التصديقات مطابقا للامر نفسه كقولنا العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والثاني ان يكون احدهما مطابقا دون
الاخر كقولنا العالم موجود وكل موجود في جهة او مفتقر الى الموجد
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الفكر الذي تصديقاته مطابقة للامر نفسه
هو الفكر الصحيح فان التصديقات اذا كانت مطابقة للامر نفسه ولا يكون
الترتيب على الوجه الواجب لا يكون صحيحا كقولنا كل انسان جسم وكل
حيوان حساس فان كل واحد من القولين مطابق للامر نفسه مع ان
الفكر فاسد لفساد الترتيب بل الصواب في تقسيم الفكر الى الصحيح والفاسد
ان يقال ان كانت التصديقات مطابقة والترتيب الواقع بينهما صحيحا كان
الفكر

الفكر صحيحا والا كان فاسدا **قال** ذكر ابن سينا ان حضور
المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة الى اخره **اقول** قال
الشيخ ان حصول المقدمتين اعني الصغرى والكبرى في الذهن لا يكفي
للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد مع ذلك من امر اخر وهو التفطن
لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الصغرى
في الكبرى فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم
بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة
الكلية راى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج
هذه البغلة تحت قولنا وكل بغلة عاقر هذا ما ذهب اليه الشيخ وهو
كلام حق **قال** وهذا ضعيف الى اخره **اقول**
هذا الكلام ظاهر وحله ان نقول نحن نختار القسم الاول وهو ان يكون
الاندراج المذكور امرا مغايرا للمقدمتين قوله لو كان كذلك لكان ذلك
مقدمة اخرى ممنوع ان عنى بالمقدمة مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين
نسبة صغرى الى كبرى او بالعكس ليحتاج الى الالتيام بينهما واندراج
احديهما في الاخرى وان عنى بها ما يتوقف عليه الانتاج فمسلم لكن
لا يلزم من ذلك احتياجه الى الالتيام بين الاولين وكيف لا وانه مجرد
تصور نسبي يعرض لاحدى المقدمتين بالقياس الى الاخرى ثم
قال الامام واما حديث البغلة وهو المثال الذي ذكره الشيخ للتنبيه
على هذا المطلوب فعدم لزوم النتيجة فيه انما يتصور اذا كان الحاصل
في الذهن احدى المقدمتين اعني الصغرى او الكبرى اما اذا كانت
المقدمتان حاضرتين في الذهن فنحن لا نسلم عدم حصول العلم بالنتيجة
واعلم ان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول
العلم بالنتيجة من المقدمتين والعلم به ضروري واما ان العلم

باندراج الصغرى فى الكبرى امر لا بد منه فى حصول العلم بالنتيجة
من المقدمتين والعلم به ضرورى واما ان العلم بالمقدمتين
هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام **قال** اختلفوا
فى ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول
ام لا الى اخره **اقول** اختلف المتكلمون فى ان العلم بوجه
دلالة الدليل كحدوث العالم عند من جعل الحدوث علة الحاجة
الى الموثر وامكانه عند من يجعل الامكان علة الحاجة هل هو عين
العلم بالمدلول كوجود الصانع اذ العالم دليل على وجود الصانع
ام لا فقال بعضهم ليس عينه وهو الذى اختاره الامام لان العلم
بالامكان والحدوث جز من الدليل الدال على المدلول او شرط له
فلو كان عين العلم بالمدلول لزم العلم بالمنظور حالة النظر وقد بينا
فساده وقال اخرون انه عينه واحتجوا بان العلم بوجه دلالة الدليل
على المدلول علم بالنسبة بين الدليل والمدلول والعلم بالنسبة يستلزم
العلم بالمنتسبين وهو ضعيف لانهم ان عنوا بهذا الاستلزام ان
العلم بالمنتسبين عين العلم بالنسبة او مستفاد من العلم بالنسبة
فهو ممنوع وبتقدير تسليم الثانى فلا يلزم ما ادعوه وان عنوا به حصول
العلم بالمنتسبين عند حصول العلم بالنسبة بينهما فهو حق لكن لا يدل
على ما قصدوا اثباته وهو لزم احد العلمين عين الاخر **قال**
والحق ان ههنا امور ثلثة الى اخره **اقول** احد هذه الامور الثلثة
العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم او حدوثه والثانى العلم
بذات المدلول كالعلم بانه لا بد للعالم من موثر موجود والثالث
العلم بكون الدليل دليلا على المدلول كالعلم بكون امكان العالم
او حدوثه دليلا على ان له موثر اما العلم بذات الدليل فلا شك انه
مغاير

انه مغاير للعلم بذات المدلول لان الدليل سابق على المدلول سبقا
ذاتيا فالعلم به يتقدم على العلم بالمدلول والسابق على الشى لا يكون
عينه لكنه مستلزم له اى يجب حصول العلم بالمدلول عند حصول
العلم بالدليل لان الدليل لما كان علة للمدلول فاينما حصلت حصل
معلولها والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهذا هو الذى ذهب اليه
الحكما بان كل ما له سبب فانما يعرف من جهة العلم بسببه واما العلم
بكون الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم بالمدلول لان
كون الدليل دليلا على المدلول نسبة بين الدليل والمدلول والنسبة
بين الامرين متاخرة عنهما فيكون مغايرة لكل منهما فالعلم بها يكون مغايرا
للعلم بكل واحد منهما ولا يجوز ان يكون العلم بالمدلول مستفادا من العلم
بكون الدليل دليلا على المدلول لان كون الدليل دليلا على المدلول
اضافة بين الدليل والمدلول فيكون مغايرة لكل واحد منهما متوقفة عليهما
فالعلم بها يتوقف على العلم بكل واحد من المنتسبين فلو استفدنا العلم
باحد المنتسبين من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وهو محال **قال**
الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة
هى التى يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول الى اخره **اقول**
الدليل هو القول المركب من مقدمتين على وجه يلزم من العلم به
العلم بالمدلول وجوديا كان المدلول او عدميا والامارة هى القول
المركب من مقدمتين على وجه يلزم من العلم بها الظن بالمدلول وجوديا
كان المدلول او عدميا والمراد باللزوم المذكور فى هذين التعريفين
ليس هو اللزوم الواجب بل الاعم منه ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب
النظر بالعادة كما هو مذهب الاشعرى وكل واحد منهما قد يكون عقليا
محضا اى لا يكون العلم بصدق شى من مقدمتيه مستفادا من السمع كقولنا

الدليل والامارة
والفرق بينهما

العالم متغير وكل متغير ممكن وقد يكون سمعيا محضا اى يكون العلم
بصدق كل واحدة من مقدمتيه مستفادا من السمع والامام ذهب
الى امتناع وجوده وقد يكون مركبا منهما اى يكون العلم بصدق احدى
مقدمتيه مستفادا من السمع دون الاخرى كقولنا هذا بيع اى جرى
بين المتعاقدين الايجاب والقبول وكل بيع فهو مفيد للملك لقوله تعالى
واحل الله البيع واما النقلى فلا شك انه بحالة يلزم من وجوده فى الخارج
او فى الذهن حصول المدلول فيه فاللزوم حاصل فى هذا الجانب لا محالة
فان لم يكن وجود المدلول فى الخارج ولا فى الذهن يستلزم وجود الدليل
فيه فهو كالاستدلال بوجود المشروط باحد الوجودين على وجود الشرط
بذلك الوجود ومثل ذلك بالاستدلال بالعلم على وجود الحيوة وان
كان وجود المدلول باحد الوجودين يستلزم وجود الدليل بذلك الوجود
فهو كالاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين وبالمعلول
المعين على العلة المطلقة كالاستدلال بالحركة على الحرارة وبالحرارة
على ان هناك علة موجبة لها وقوله او على العلة المعينة ان ثبت
التساوى بدليل منفصل اى يستدل بالعلة المعينة على المعلول المعين
وبالمعلول المعين اى بذلك المعلول على تلك العلة ان ثبت انه ليس لذلك
المعلول علة غير تلك العلة المعينة فحينئذ يكون كل واحد منهما مستلزما
للاخر وهو المراد بالتساوى وذلك مثل استدلالنا بمماسة النار
على الاحتراق وبالاحتراق على مماسة النار وقوله او باحد المعلولين
على الاخر مثال اخر لما يكون التلازم حاصلا من الطرفين وقوله وهو
مركب من الاولين اى الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة
الاستدلال بالمعلول على العلة وبالعلة على المعلول لانه انما يمكننا الاستدلال
بالاحتراق مثلا على الاشراق اللذين هما معلولا علة واحدة وهى مماسة
النار

النار لان عند حصول الاحتراق يجزم بمماسة النار لامتناع حصول
المعلول بدون العلة ثم يستدل بمماسة النار على الاشراق وقوله
او باحد المتلازمين على الاخر مثال اخر لهذا القسم وذلك مثل الاستدلال
باحد المتضايفين كالابوة على المضاف الاخر كالبنوة قوله واما السمعى
المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد معناه لان المقدمة
السمعية لما كانت عبارة عن المقدمة التى يكون العلم بصدقها مستفادا
من قول الغير وقول الغير ما لم يعرف صدقه لا يكون مفيدا للعلم وذلك
لا يعرف الا بالدليل العقلى واذا كان كذلك استحال تركب الدليل من
المقدمات السمعية دون ان يقترن بها مقدمة عقلية وانا اقول
ان عنى بذلك ان الدليل المركب من المقدمات السمعية لابد من انتهاء
مقدماته الى مقدمات عقلية فهو حق وان عنى به ان الدليل استحال
ان يكون كل واحدة من مقدمتيه سمعية او ممنوعة واما المركب من
العقلى والسمعى اى الذى يكون بعض مقدماته عقليا والبعض الاخر
سمعيا فقد عرفت مثاله **قال** الدليل اللفظى لا يفيد اليقين
الا عند تيقن امور عشرة الى اخره **اقول** ذهبت المعتزلة
وجمهور اصحابنا الى ان الاستدلال بالدليل اللفظى لا يفيد اليقين خلافا
لبعضهم وهذا هو اختيار الامام واحتج عليه بان الدليل اللفظى ما لم يقترن
به امور عشرة لا يفيد وتلك الامور مظنونة والموقوف على المظنون لا يفيد
اليقين اما تلك الامور فاحدها عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وذلك
لا يحصل الا اذا بلغ القايلون بها حد التواتر او كانوا معصومين ان لم
يبلغوا حد التواتر والاول باطل لانها انما نقلت عن عدد مخصوص وكذا الثانى
لاتفاق الكل على انهم ما كانوا بحيث نقطع بعصمتهم وثانيها اعرابها
وثالثها تصريفها والمرجع بهما الى اشعار العرب وتلك الاشعار رواها

الا في احاد وقولهم لا يفيد اليقين ولئن سلمنا ان رواتهم صحيحة لكن
يحتمل ان ذلك الشاعر قد لحن وكيف وقد ذهب كثير من اهل الادب
الى ان اكابر شعراء الجاهلية كامرء القيس وغيره قد صدر منهم لحن كثير
ورابعها عدم الاشتراك وهو غير يقيني لاحتمال ان يكون مراد الشارع
غير ما فهمناه وخامسها عدم المجاز والاضمار وهو ايضا محتمل لجواز ان يكون
المراد من اللفظ غير موضوعه الاصلي وسادسها عدم النقل فان بتقدير
ان يكون اللفظ منقولا اما منقولا عرفيا كالدابة او شرعيا كالصلوة
والصوم او اصطلاحيا كاصطلاحات النحاة والنظار احتمل كل واحدة
من هذه المعاني ان يكون هو المراد لا غير وعند ذلك لا يتعين المراد منها
وسابعها عدم التخصيص بالاشخاص او الازمنة اذ من المحتمل ان
يكون المراد من المخاطبين بالخطاب الصحابة دون غيرهم او كان
الكل مرادا لكن لا في كل الازمنة بل في الزمان الذي ورد فيه النص و
ثامنها عدم التقديم والتاخير اذ من الجايز ان يكون المراد من قوله تعالى
واركعوا واسجدوا واسجدوا واركعوا وعند هذا الجواز لا يبقى اليقين وتاسعها
عدم الناسخ ولا شك في جوازه وعند احتماله لا يبقى اليقين وعاشرها عدم
معارض عقلي حتى لو قام دليل عقلي على نقيض ما دل اللفظ عليه
امتنع الرجوع الى مدلول اللفظ لامتناع تقديم النقل على العقل اذ تقديمه
يفضي الى القطع فيه مثال ذلك قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
ظاهر الاية يدل على كونه مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفيه لامتناع
كونه مماسا للاجسام ومحاذيا لها فلو اعتقدنا مدلول كل واحد منهما يلزم
اعتقاد النقيضين او ترجح مدلول اللفظي على العقلي وهو محال لما عرفت
فتعين العكس وقيام الدليل في جميع صور الادلة اللفظية على نقايض مدلولاتها
محتمل وعند ذلك امتنع الجزم بها فظهر ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
الا

الا عند عدم هذه الامور العشرة ولا شك ان عدمها مظنون فيكون
دلالة الادلة اليقينية على مدلولاتها ظنية وهو المطلوب **قال**
النقليات باسرها مستندة الى صدق الرسول صلعم الى اخره **اقول**
ليس المراد به كل نقل بل كل ما يدل على الاحكام والاخبار عن صفات
الله تعالى والجنة والنار ونعيم احدهما وعذاب الاخرى اما النقل
عن الامور المشاهدة فليس صدقها مستندا الى صدق الرسول عليه السلم
لافادة النقل المتواتر اليقين وان لم يعتبروا لناقل صدق الرسول
كالنقل عن وجود بغداد ومكة وغيرهما اذا عرفت هذا في نفسك فنقول
كل مطلوب يتوقف العلم بصدق الرسول عليه السلم على العلم به كالعلم
بوجود الصانع عز اسمه لا يمكن اثباته بالدليل النقلي والا لزم الدور
لان العلم بصدقه عليه السلم انما يكون بواسطة العلم بان الله تعالى اظهر
المعجزات على يده والعلم بذلك يتوقف على العلم بوجود الاله فلو استفدنا
العلم بالاله من صدقه لزم الدور واما المطلوب الذي لا يتوقف العلم
بصدق الرسول عليه السلم على العلم به فكل ما كان اخبارا عن وقوع
ما جاز وجوده وجاز عدمه عقلا فلا يمكن اثباته الا بالنقل وهو المراد
من قوله كان الطريق اليه ليس الا النقل اي لا يمكن الوصول اليه الا بالنقل
وذلك مثل الاخبار عن وجود زيد في الدار وعن عدمه فيها وعن نزول المطر
ببلدة كذا وعدم نزوله فيها فان العقل يجوز كل واحد من طرفي هذه الاخبارات
فلا يمكن الجزم باحدهما الا بسبب غير العقل وهو النقل ثم النقل
اما عام اي يفيد العلم لكل احد من العقلاء واما خاص اي يختص
افادته بقوم دون قوم اما العام فكجميع العاديات وهي الامور التي
حصولها عند حصول امر اخر دايم لكن غير واجب كالشبع الحاصل عقيب
الاكل والري عقيب الشرب وكالنقل المتواتر فان هذين النوعين

من النقل يفيد ان العلم لكل واحد من العقلا مسلما كان او كافرا واما
الخاص فكالكتاب والسنة فان هذا النوع لا يفيد العلم لكل واحد من
العقلا بل لا يفيد العلم الا للمصدق بالكتاب والسنة والمراد من العقل
المفيد ههنا ليس هو الذي تركب من مقدمتين كل واحدة منها نقلية
غير مستندة الى مقدمة عقلية والا كان مناقضا لما ذكره في المسلة السابقة
بل المراد ما يكون بعض مقدماته نقليا والبعض الاخر عقليا او كان الكل نقليا
لكن يكون مستندا الى دليل عقلي واما الخارج عن القسمين اعني عما يتوقف
العلم بصدق الرسول عليه السلم على العلم به وما يكون اخبارا عن وقوع
ما جاز وجوده وجاز عدمه عقلا جاز اثباته بالنقل والعقل معا اي يمكن اثباته
في الجملة بكل واحد منهما كجواز روية الله تعالى ووجوب النظر وانما قال
في الجملة لانه ليس كل ما هذا شانه يدل العقل والنقل معا على ثبوته بل منها ما لا يدل
شي منهما عليه كقولنا القابل للشي لا يخلو عنه وعن ضده لمن كان له ضد
وعنه وعن مثله وان لم يكن له ضد فان هذه القضية لا يدل العقل ولا
النقل على ثبوتها ولا على نفيها ومنها ما يدل عليه العقل دون النقل كقولنا
الظلم والكذب قبيح لذاته والعدل والصدق حسن لذاته **قال**
اذا استدللنا بشي على شي فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون
والاول على قسمين الى اخره **اقول** الغرض من هذه المسلة حصر الادلة
العقلية في ثلثة وهي القياس والاستقراء والتمثيل واستدل عليه
وقال اذا استدللنا بشي على شي فاما ان يكون احدهما اخص من الاخر
او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالعام على الخاص او بالخاص
على العام اي اما ان يستدل بثبوت الحكم لكل الافراد على ثبوته لبعض الافراد
او بالعكس والاول يسمى بالقياس في عرف اهل المنطق كقولنا الجسم ممكن وكل ممكن محدث
ينتج الجسم محدث فاستدللنا بثبوت الحدوث لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي

هو بعض افراده والثاني هو الاستقراء كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لانا استقرينا فرينا الانسان والدواب والطيور يحركون
الفك الاسفل عند المضغ فيكون الكل كذلك فاستدللنا بحركة الفك الاسفل
عند المضغ لبعض افراد الحيوان على حركته عند المضغ لكل افراده وان كان الثاني
فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا كانا مندرجين تحت امر كلي مشترك
بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احدى تينك الصورتين على ان ذلك الامر الكلي
المشترك بينهما علة للحكم وبينوا ذلك بالدوران وبالترديد بين غير المتناقضين
بان قالوا العلة اما الوصف المشترك او معنى اخر والثاني باطل فتعين الاول
ولا يخفى عليك ضعف هذين الطريقين اما الاول فلان الجز الاخير وساير
الشرايط المساوية مدار للحكم وجودا وعدما مع ان شيا منها ليس بعلة للحكم واما
الثاني فلجواز علية امر اخر غيرهما ثم استدلوا بعلية الوصف المشترك بين الصورتين
على ثبوت الحكم في الصورة الاخرى فالمنطقيون يسمون هذا تمثيلا والفقها
قياسا والصورة التي نستدل بثبوت الحكم فيها على علية المشترك اصلا والصورة
الاخرى فرعا والمعنى المشترك جامعا ولقايل ان يقول انا نستدل بثبوت
الحكم في احد المتساويين على ثبوته في كل افراد العام على ثبوته في كل افراد الخاص
او بالعكس او يستدل بثبوت الحكم في كل افراد احد المتساويين على ثبوته في كل
افراد الاخر او يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض الاخر والاول
هو القياس والثاني الاستقراء والثالث قياس المساواة والرابع التمثيل قوله
وهو في الحقيقة مركب من القسمين الاولين اي التمثيل انما يتم بواسطة الاستقراء
والقياس في عرف المنطقيين لانا اذا استدللنا بثبوت الحكم في الاصل على علية
الوصف المشترك فكانا استدللنا بثبوت الحكم في بعض صور الوصف على ثبوته
في كل صور ثبوته ثم استدللنا بالعلية على ثبوت الحكم في الفرع كانا استدللنا
بثبوت الحكم في جميع صور الوصف على ثبوته في بعض الصور فظهر ان هذا القسم

مركب من القسمين المذكورين من قبل **قال** ثم القياس بالمعنى
الاول على خمسة اقسام الى اخره **اقول** القياس ينقسم الى
استثنائي واقتراني لان عين النتيجة او نقيضها اما ان كان مذكورا بالفعل
في القياس او لم يكن والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني ثم
الاستثنائي مركب من شرطية اي التي تنحل الى قضيتين ووضع احد
جزئيها او رفعه ليلزم منه وضع الجزء الاخر او رفعه وتلك الشرطية اما متصلة
وهي التي يحكم فيها بصدق قضية على تقدير اخرى واما منفصلة وهي
التي يحكم فيها بالمنافاة بين القضيتين اما في الصدق والكذب معًا
وتسمى حقيقية او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع او في الكذب فقط
وتسمى مانعة الجمع او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو اما الذي يكون
شرطية متصلة كقولنا ان كان ا ب فج د فوضع ا ب وضع ج د فلا يوجبان
شيئا لاحتمال ان يكون اللازم في المتصلة اعم وعدم استلزام دفع الاخص
رفع الاعم ووضع الاعم وضع الاخص والى هذا القسم يشير بقوله احدها
ان لم يحكم بلزوم شي لشي فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن
عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم واما الذي
يكون شرطية منفصلة فثلثة اقسام الاول ان يكون المنفصلة حقيقية كقولنا
هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا فوضع اي جزء كان يوجب رفع
الاخر لامتناع الجمع بينهما ورفع اي جزء كان يوجب وضع الاخر لامتناع
الخلو عنهما وهذا القسم هو المذكور في الكتاب واما القسمان الاخران
فتركهما فالاول منهما اما ان يكون المنفصلة مانعة الجمع كقولنا هذا الشي
اما ان يكون حجرا او شجرا فوضع اي جزء كان منهما يوجب رفع الاخر لامتناع
الجمع بينهما ورفع شي منهما لا يوجب وضع الاخر لجواز الخلو عنهما والثاني

ان يكون المنفصلة مانعة الخلو كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق
ورفع اي جزء كان منهما يوجب وضع الاخر لامتناع الخلو عن الجزئين
اما وضع شي منهما لا يوجب رفع الاخر لامكان الجمع بين الجزئين واما
الاقتراني فلا بد وان يشتمل على مقدمتين احدى تينك المقدمتين
يشتمل المحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر وتسمى تلك المقدمة
صغرى والاول يشتمل على المحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر وتسمى
تلك المقدمة كبرى والشي الذي يكون مكررا في المقدمتين يسمى الحد الاوسط
فاذا قلنا كل انسان حساس وكل حساس حيوان لينتج كل انسان حيوان فالانسان
محكوم عليه في المطلوب وهو الحد الاصغر والحيوان محكوم به فيه وهو الحد الاكبر
والمكرر بينهما وهو الحساس هو الحد الاوسط والمقدمة المشتملة على الانسان
وهي قولنا كل انسان حساس هي الصغرى والاخرى وهي قولنا كل حساس
حيوان هي الكبرى والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند
الجزئين الاخرين اعني الاصغر والاكبر يسمى شكلا وهو اربعة لان الحد
الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان
كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان
كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع اما الشكل
الاول فشرط انتاجه امران احدهما ان يكون صغراه موجبة فانها
لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في الاوسط فلم يحصل التعدية
والثاني ان يكون كبراه كلية لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الحكم
الذي حكم به على الاصغر غير الذي حكم عليه بالاكبر فلا يتحد الوسط
في القياس ويلزم من اشتراط هذين الامرين ان يكون ضروبه المنتجة
اربعة لانتاج الصغرى الموجبة الكلية مع الكليتين وكذلك الصغرى الموجبة
الجزئية معهما الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل ج ب وكل ب ا

ينتج كل ج ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شي
من ب ا ينتج لا شي من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة
جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من صغرى موجبة
جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شي من ب ا
ينتج بعض ج ليس ا والامام اشار الى هذه الضروب والنتائج بقوله
اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء او بانتفاء الالف عن كل
ما ثبت له الباء ثم اثبتنا الباء ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت
الالف او انتفائه لكل الجيم او لبعضه قوله اذا حكمنا بثبوت الالف
لكل ما ثبت له الباء اشارة الى الكبرى السالبة الكلية وقوله ثم اثبتنا
الباء ثابتا لكل الجيم اشارة الى الصغرى الموجبة الجزئية وقوله حكمنا
بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم اشارة الى النتيجتين الكليتين للضربين
الاولين وقوله او لبعضه اشارة الى النتيجتين الجزئيتين للضربين الاخيرين
وانتاج هذه الضروب هذه النتائج الاربع بين لا حاجة له الى البيان
واما الشكل الثاني فشرط انتاجه ايضا امران احدهما اختلاف مقدمتيه
بالكيف اي يجب ان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة لاشتراك
المتوافقين والمتعاندين في لازم ايجابي ولازم سلبي حتى يصدق القياس
اذا كانت المقدمتان موجبتين او سالبتين مع ايجاب النتيجة تارة
ومع سلبها اخرى وذلك دليل عدم الانتاج والثاني كلية الكبرى فانها
لو كانت جزئية لم ينتج لصدق القياس في المواد مع ايجاب النتيجة تارة ومع
السلب اخرى ويلزم من اشتراط هذين الامرين ان يكون ضروبه المنتجة
اربعة الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب
ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج ايضا
سالبة كلية كقولنا لا شي من ج ب وكل ا ب ينتج لا شي من ج ا الثالث من موجبة جزئية

صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب
ينتج بعض ج ليس ا والرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا والبيان
في جميع هذه الضروب بالخلف وهو انه لو صدق نقيض النتيجة نضمه الى
الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى مثلا اذا لم يصدق نتيجة الضرب الاول
صدق بعض ج ا فنجعله صغرى وكبرى القياس وهي قولنا ولا شي من ا ب كبرى
حتى ينتج بعض ج ليس ب وقد قلنا في الصغرى كل ج ب هذا خلف محال
ويبين الضرب الثاني والثالث ايضا بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل
الاول وانتج المطلوب بعينه وله بحسب الجهة شرطان اخران والامام
اشار الى شي منهما وقال اذا كانت مقدمتا القياس فعليتين ان يكون الاوسط
محمولا على احد الطرفين بالفعل ومسلوبا عن الطرف الاخر ايضا بالفعل
فان كان الوقت الذي حكم فيه بثبوت الاوسط لاحدهما هو الوقت
الذي حكم فيه بسلبه عن الاخر حصل الانتاج من غير الحاجة الى شرط
اخر وان كان احد الوقتين مغايرا للاخر لا بد من ان يكون احدى
المقدمتين ضرورية او دايمة وليس الامر كما قاله بل يجب حينئذ احد الامرين
وهو اما كون الصغرى ضرورية او دايمة او كون الكبرى من القضايا التي
يصدق عليها دوام المحمول بحسب وصف الموضوع اعني الموضوع في الذكر وهو
الذي يعبر به عن ذات الموضوع وهو المحكوم عليه واما اذا كانت احدى
المقدمتين ممكنة فيجب ان تكون الاخرى ضرورية مطلقة او كبراها من التي
يعتبر فيها ضرورة المحمول بحسب وصف الموضوع والا لم ينتج وللاختلاف
في المواد مما يصحح ما قلناه واما الشكل الثالث فشرطه في الانتاج ايضا امران
احدهما كون الصغرى موجبة والثاني كون احدى المقدمتين كلية واذا
اعتبرنا هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة ستة لان الصغرى الموجبة

الكلية تنتج مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية مع الكليتين كقولنا
كل ب ج وكل ب ا ينتج بعض ج ا اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى
الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى او بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول
واستخرج ساير الضروب بنفسك والبيان في الكل ما ذكرناه لكن البيان
الثاني انما يتاتى في الضروب التي كبراها كلية ونتيجته دايما تكون
جزئية والامام اشار اليه بقوله اذا حصل الوصفان في محل واحد فقد التقيا
فيه اي اذا حكم بثبوت الاصغر للاوسط ثم بثبوت الاكبر له او سلبه عنه
جزم العقل بان بعض ما يصدق عليه الاصغر وهو الاوسط فالاكبر ثابت
له او مسلوب عنه واما خارج الاوسط احتمل الالتقا وعدم الالتقا فلا جرم
كان المتيقن النتيجة الجزئية واما الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لا يكون
المقدمتان سالبتين ولا جزئيتين وان لا يكون احدهما سالبة جزئية وان
يكون الكبرى سالبة كلية مهما كانت الصغرى موجبة جزئية ويلزم من اشتراط
ما ذكرناه ان تكون الضروب المنتجة خمسة لانتاج الصغرى الموجبة الكلية
مع الموجبتين والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الكلية مع الموجبتين وبيان الضروب الثلثة الاولى ان يجعل الصغرى
كبرى والكبرى صغرى ثم عكس النتيجة والضربين الاخرين بعكس المقدمتين
وعليك ان تستخرج الضروب بنفسك فانه سهل بين بعد الاحاطة بما ذكرناه
ومن اراد الاستقصاء في هذه الاشكال فعليه بالكتب المنطقية **قال**
الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما
اقول هذا ظاهر لان المعلوم اي الموجود في الذهن ان كان له ثبوت
بوجه ما في الخارج فهو الموجود والا فهو المعدوم ولا واسطة بين هذين
الامرين **قال** تصور الوجود والعدم بديهي الى اخره **اقول**
ذكر لبيانه وجهين احدهما ان ذلك التصديق اي العلم بقولنا المعلوم اما ان

ان يكون موجودا او معدوما علم بديهي وهو يتوقف على تصور الوجود
والعدم لامتناع الحكم بالمنافاة بين امرين بدون تصورهما وما يتوقف
عليه البديهي يجب ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الثاني
ان علمي بالوجود بديهيا كان العلم بالوجود بديهيا لما عرفت من
وجوب استلزام بديهية المركب بديهية اجزائه وكذلك يبين ان
العلم بالعدم جزء من علمي بالعدم الذي هو جزء من علمي باني لست
بمعدوم بالطريق الذي مر فيكون العلم بالعدم ايضا بديهيا فثبت
بهذين الوجهين ان تصور الوجود والعدم بديهي وكلاهما ضعيفان
اما الاول فلانه ان عنى بقوله ان العلم بان المعلوم اما موجود واما
معدوم بديهي ان العلم بان المعلوم لا يخلو عن احدهما بديهي فهو
حق لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تصور الوجود والعدم بديهيا لما عرفت
ان التصديق البديهي هو الذي يكون تصور طرفيه ولو كان حصولهما
بطريق الكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما اية نسبة كانت نسبة
حمل او لزوم او عناد وان عنى به ان العلم بالنسبة بينهما مع تصور اجزائه
بديهي فهو ممنوع وما البرهان عليه وهكذا نقول على قوله في الوجه
الثاني علمي باني موجود وعلمي باني لست بمعدوم بديهيان **قال**
ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا الى ان الوجود وصف
مشترك فيه بين الموجودات الى اخره **اقول** ذهب اكثر
الحكما الى ان الواجب لذاته وجوده عين ماهيته وساير الموجودات
وجودها زايد على ماهياتها وان قول الوجود على الكل بالاشتراك
المعنوي واليه ذهب اكثر المعتزلة وجمع من اصحابنا وذهب بعض
الحكما المتقدمين الى ان وجود كل شي عين حقيقته وقول الوجود على جميع
الموجودات بالاشتراك اللفظي واليه ذهب ابو الحسين البصري

من المعتزلة وجمهور اصحابنا والامام اختاره في هذا الكتاب ذلك
واحتج عليه بان قال لو كان الوجود وصفا مشتركا فيه بين الموجودات
لكان مغايرا للماهيات والا لكان ماهية كل حقيقة موجودة في كل ما يغايرها
وانه محال واذا كان مغايرا لها ولا شك في قيامه بها فقيامه بها لم يتوقف
على كونها موجودة بهذا الوجود لامتناع تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم
الموقوف عليه على الموقوف او بوجود اخر وحينئذ لزم كون الماهية
موجودة مرتين ثم الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الاول وان
لم يتوقف على كونها موجودة كان الوجود قائما بما ليس بموجود ولا شك ان
الوجود صفة وجودية فيلزم قيام الموجود بالمعدوم وانه محال وفيه نظر
لانا نقول لم قلتم بان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة
يلزم قيام الموجود بالمعدوم فانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار اعتبار العدم لجواز ان يقوم بالماهية من حيث هي هي وهي
مغايرة للوجود والعدم **قال** احتجوا بان المقابل للنفي واحد
والا لبطل الحصر العقلي الى اجزاه **اقول** القائلون بان الوجود
وصف مشترك فيه بين الموجودات باسرها تمسكوا بوجوه ثلثة الاول
الوجود مقابل للنفي وكل ما هو مقابل للنفي فهو مفهوم واحد ينتج الوجود
مفهوم واحد اما الصغرى فظاهرة لامتناع كون الشيء موجودا ومعدوما
معا واما الكبرى فلان المقابل للنفي لو لم يكن مفهوما واحدا لم يجزم
العقل بصدق قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما لجواز ان لا يكون
معدوما ولا موجودا بالوجود المستعمل في هذه القضية بل يكون موجودا بوجود
اخر وجزم العقل بصدق هذه القضية ظاهر واذا ثبت ان الوجود مفهوم
واحد لزم كونه مشتركا بين جميع الموجودات بالضرورة الثاني قوله ولانه
يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين

القسمين وتقريره ان يقال الموجود يصح انقسامه الى الواجب لذاته والممكن
لذاته وكل ما يصح انقسامه الى امرين فهو مشترك بينهما ينتج ان الموجود مشترك
بين الواجب والممكن اما الصغرى فظاهرة لانه يصح ان يقال الموجود
اما واجب او ممكن واما الكبرى فلان ما لا يكون مشتركا بين امرين
استحال انقسامه اليهما فان الانسان لما لم يكن مشتركا بين الرومي
والحجر امتنع ان يقال الانسان اما رومي او حجر وكذلك الحيوان لما لم يكن
مشتركا بين النبات والانسان امتنع ان يقال الحيوان اما انسان
او نبات الى غير ذلك من الامثلة واذا ثبت ان كل ما لا يكون مشتركا
بين امرين استحال انقسامه اليهما انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما صح انقسامه الى امرين فهو مشترك بينهما وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل
ما لا يكون مشتركا بين امرين اشتراكا معنويا امتنع انقسامه اليهما
فانه يصح ان يقال العين اما عين باصرة او عين فوارة او عين ذهب
الى غير ذلك من مفهوماته مع ان العين غير مشترك بين هذه الاقسام
اشتراكا معنويا وعندنا الوجود وان لم يكن مشتركا فيه بين الموجودات
اشتراكا معنويا لكنه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا فلهذا صح الانقسام نعم
لو انتفى الاشتراك اللفظي والمعنوي امتنع الانقسام كما في الامثلة التي
ذكرتموها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض
موجبة كلية والخلف لا يساعد عليه لان نقيض قولنا كل ما صح انقسامه
الى امرين فهو مشترك بينهما السالبة الجزئية وهي لا ينتظم مع الاصل
ولا يستلزم قولنا بعض ما صح انقسامه الى امرين فهو غير مشترك بينهما
لجواز صدق السالبة بكذب الموضوع وافتقار الموجبة الى ذلك ويمكن
ان يجاب عن المنع الاخير بان يقال ان السالبة التي هي نقيض تلك الموجبة
الكلية لها موضوع موجود ضرورة تحقق مفهوم صح انقسامه الى الواجب

والممكن وهو الشبية والامكان العام وحينئذ لا يستلزم الموجبة
الجزئية المذكورة المنتظمة مع الاصل قياسا منتجا للمحال قوله ولانا اذا
علمنا وجود شي فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا
وذلك يقتضي ان الوجود مشترك بينهما وتقريره ان يقال لو لم يكن الوجود
مفهوما مشتركا فيه بين جميع الموجودات لكان وجود كل شي عين ماهيته
او زايدا عليها مخالفا لوجود غيرها من الماهيات ولو كان كذلك لزال اعتقاد
وجود الشي الذي يعتقد انه جوهر مثلا باعتقاد ان ذلك الوجود وجود
عرض كما يزول اعتقاد جوهريته باعتقاد عرضيته ضرورة زوال اعتقاد
احد المتخالفين باعتقاد الاخر والتالي باطل لان اعتقاد الجوهرية يزول
باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود باق في الحالين وهذا الوجه كما يدل على
ان الوجود مشترك بين جمع الموجودات يدل ايضا على انه زايد على الماهية
وفيه نظر لانا نقول الشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون الوجود مشتركا بين
جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري
تعالى يكون مخالفا لوجود الممكنات وهذا وان لم يقل به احد لكنه ممكن وعند
جوازه وامكانه لا يتم ما ذكرتم من الشرطية **قال** والجواب
عن الاول ان مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية الى اخره **اقول**
اما الجواب عن الاول فتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق الصغرى ان
عنيتم بها ان مطلق الوجود مقابل لمطلق السلب لان مطلق الايجاب
لا يقابل مطلق السلب والا لزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات
ومن سلب موجود واحد سلب جميع الموجودات والوجود يكذبه وان
عنيتم بها ان وجود كل ماهية مقابل لنفي تلك الماهية فمسلم اذ لا واسطة
بين تحقق الشي ولا تحققه لكن اذا ضممتم اليها الكبرى وهي قولنا وكل
ما يقابل نفي ماهية واحدة فهو واحد انتج ان وجود كل ماهية واحد وذلك
لا

٢٥

لا يقتضي وجودا عاما مشتركا بين جميع الموجودات الذي هو المطلوب
لا يقال نحن نقول من الابتداء ان سلب السواد لا يخالف سلب
البياض والا لحصل الامتياز في العدمات والامتياز من خواص
الوجود فالعدمات ثبوتية مفهوما لكل معنى واحد والمقابل له ايضا
مفهوم واحد والا لبطل الحصر العقلي لانا نقول لا نسلم ان الامتياز من خواص
الوجود الخارجي فان عدم العلة مغاير لعدم المعلول وعدم الشرط
لعدم المشروط مع امتياز كل منهما عن الاخر اما الجواب عن الثاني
فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان مورد التقسيم هو الوجود في قولنا الموجود
اما واجب او ممكن بل المورد فيه هو الماهية ومعناه ان يقال كل ماهية
اما ان يكون واجبا او لا يكون وهذا الجواب فيه نظر لانا نعلم بالضرورة صدق
قولنا الوجود اما واجب للماهية لذاتها او لا يكون كذلك بل الصواب
في الجواب منع الكبرى كما قد ذكرناه واما الجواب عن الثالث وهو قوله
انه يقتضي ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل فتوجيهه ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الدليل يلزم ان يكون للوجود وجود اخر لانا نقول
لو لم يكن وجود اخر لانا نقول لو لم يكن وجود اخر لزال اعتقاد الوجود
الذي يعتقد انه حاصل في الخارج باعتقاد انه غير حاصل في الخارج كما يزول
اعتقاد انه حاصل في الخارج بهذا الاعتقاد والتالي ظاهر الفساد فالمقدم
مثله واعلم ان هذا نقض اجمالي ومع ذلك فمدفوع لانه ان عني باعتقاد
حصول ذلك الوجود في الخارج حصول الوجود في الخارج لذلك الوجود فهو
ممنوع وان عني به اعتقاد حصوله للماهية فهو مسلم لكن زواله باعتقاد
نقيضه لا يقتضي ان يكون الوجود وجود اخر والجواب الحقيقي ان يمنع انتفاء
التالي قوله لان اعتقاد الجوهرية يزول باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود
باق في الحالين ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم

بقاء اعتقاد الوجود في الحالين نعم فنسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك
اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل
النزاع **قال** المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت لا نزاع
في انه نفي محض الى اخره **اقول** المعدوم الذي هو ممتنع الوجود
في الخارج كشريك الباري عز اسمه واجتماع النقيضين وغير ذلك من المفهومات
الممتنعة الوجود في الخارج فلا شك في انه نفي محض وعدم صرف واما المعدوم
الذي هو ممكن الوجود في الخارج فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وابو الحسين
البصري وابو الهذيل من المعتزلة ايضا الى انه نفي محض وعدم صرف
خلافا للمعتزلة فان قوما منهم كالبلخي والنصيبي وجميع من نسب اليهم
من اهل بغداد ذهبوا الى انه شيء لكن ليس بذات والله قادر على جعله
ذاتا وجوهرا وعرضا والنزاع معهم راجع الى ان المعدوم هل يسمى شيئا
ام لا وقوما اخرين كابي هاشم وابنه وغيرهما من اهل البصرة ذهبوا الى
انه شيء وذات وجوهر وعرض وسواد وبياض وانه تعالى غير قادر على
جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذوات من
العدم الى الوجود وهولاء منعوا قيام العرض بالجوهر حالة العدم واعلم
بان من قال بان الوجود نفس ماهية الشيء لا يمكنه القول بكون المعدوم
شيئا واما من لم يقل بذلك زعم ان الماهية متقررة حالة الوجود والعدم
ويتوارد عليها الوجود تارة والعدم اخرى وهي ثابتة في الاعيان في الحالين
لا يمكن تغيرها ولا تبدلها **قال** ان وجود السواد عين كونه سوادا
على ما مر **اقول** الامام احتج على مذهب اصحابنا بوجوه الاول
ان وجود السواد نفس كونه سوادا على ما بينا في المسئلة السابقة ومتى كان
كذلك امتنع القول بكون المعدوم شيئا لان الموجود اذا ارتفع عن الخارج
ارتفعت الماهية بالضرورة وعند ارتفاعها لم يكن المعدوم شيئا **قال**

ولان

ولان الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض الى
اخره **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كانت
الذوات المعدومة ثابتة غير موصوفة بشيء من الاعراض لكانت مشتركة
في كونها ثابتة بالثبوت المقابل للنفي المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية
وما به كل منها يشارك الاخر غير ما به يباينه فثبوت تلك الذوات زائد على
ماهياتها المخصوصة ولا شك في كون الثبوت عرضا فهي حال ما فرضناها
عارية عن الاعراض موصوفة بشيء منها هذا خلف محال وللقائل
ان يقول لا نسلم انها لو كانت ثابتة لكانت مشتركة في الثبوت المقابل
للنفي المحض وانما يلزم ذلك ان لو كان اطلاق لفظ الثبوت على تلك
الماهيات بالاشتراك المعنوي وهو ممنوع بل عندنا ذلك بالاشتراك
اللفظي وذلك لا يستدعي وجود امر زائد عليها مشترك بينهما لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل فالحاصل ان الماهيات عندهم تنفك عن
الوجود الخارجي ولا يلزم من انفكاكها عن صفة الوجود اتصافها بوصف
زائد عليها مشترك بين الكل **قال** ولان عدد الذوات المعدومة
قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية والخصم لا يقول به **اقول**
هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان يقال لو كانت الذوات المعدومة ثابتة
لكانت قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلا للزيادة والنقصان
فهو متناه ينتج لو كانت الذوات المعدومة ثابتة لكانت متناهية والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الصغرى فلان الذوات المعدومة قبل خلق العالم
اكثر منها بعد خلقه لامتناع ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره واما الكبرى
فظاهر واما انتفاء التالي فبالاجماع اما عندنا فلعدم تقررها وامتناع
اتصاف ما لا تقرر له ولا تحقق له بالتناهي واما عندهم فلاتصافها
باللاتناهي وللقائل ان يقول الصغرى ممنوعة قوله لان الذوات

المعدومة قبل خلق العالم اكثر منها بعد خلقه ممنوع وانما يلزم ذلك
ان لو امكن اتصاف المعدوم بالزيادة والنقصان وليس كذلك بل
عندنا ذلك من خواص الوجود وكذلك الكبرى لان معلومات الله تعالى
اكثر من مقدوراته وتضعيف الالفين مرارا غير متناهية اكثر من تضعيف
الالف كذلك مع ان كل واحد منهما غير متناه **قال** ولان الذات
ازلية فلا يكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدورا عندهم
الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الرابع وتقريره لن يقال لو كانت
الذوات المعدومة ثابتة لزم ان لا يكون البارى تعالى موجدا للموجودات
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية وهو ان تاثير قدرة البارى
تعالى حينئذ اما ان يكون فى الذوات او فى الوجود او فى اتصاف
الذوات بالوجود والاول باطل لان الذوات لما كانت ثابتة فى العدم
كانت ازلية فلا يكون مقدورة لله تعالى واذا لم يكن مقدورة استحال
وقوعها بقدرته والثانى ايضا باطل لان الوجود عندهم من الاحوال
وهى لا يكون معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا غير مقدورة عندهم
واذا كان كذلك استحال اسنادها الى قدرة الله تعالى والثالث ايضا
باطل لان اتصاف الذوات بالوجود امر عدمى فلا يكون اثر المؤثر
وانما قلنا ذلك لان الموصوفية لو كانت صفة وجودية لكانت قائمة بمحل
لا محالة فيكون موصوفية محلها بها صفة اخرى زايدة عليها ثم الكلام
فيها كالكلام فى الاول فيتسلسل وانه محال لا يقال هنا قسم اخر
وهو ان يكون قدرة الله تعالى مؤثرة فى جعل الذوات موجودة وهذا
المعنى غير ما ذكرتم من الامور الثلثة لانا نقول لا نسلم مغايرته
لما ذكرناه من الامور فانا لا نفهم منه معنى مغايرا لها فان كان له
معنى اخر عندكم فابرزوه لننظر فيه وللقايل ان يقول لا نسلم ان الموصوفية
لو

لو كانت صفة وجودية لكان موصوفية محلها بها صفة اخرى زايدة
عليها ولم لا يجوز ان يكون موصوفية الذات بالوجود صفة ثبوتية زايدة
عليها لكن يكون موصوفية محل الموصوفية بها نفس تلك الموصوفية لم قلتم
بانه ليس كذلك **قال** ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا
او كثيرا الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الخامس وتقريره لن يقال
لو كان السواد ثابتا فى العدم فاما ان يكون واحدا او كثيرا والقسمان
باطلان فبطل القول بكون السواد ثابتا فى العدم اما الشرطية فظاهرة
واما انتفا كونه واحدا فلانه لو كان واحدا فوحدته ان كانت نفس حقيقته
او جزءا منها او خارجا عنها لازما لزم ان لا يتعدد السواد لامتناع تحقق
السواد بدون الوحدة حينئذ والحس يكذبه والامام عبر عن هذه الاقسام
الثلثة بمعنى مشترك بينها وبين كون الوحدة لازمة للسواد ليكون بطلانه
بطلانا لهذه الاقسام وان كان خارجا غير لازم امكن زوالها فلنعرض
زوالها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فاذا فرضنا
زوالها حصلت الكثرة وهذا هو القسم الثانى وهو ايضا باطل لان الكثرة
لا يتحقق الا اذا كان كل واحد من احاد تلك الكثرة مباينا للاخر بالهوية
ثم ما به التباين ان كان من لوازم الماهية لزم ان يكون كل شيئين
مختلفان بالماهية فالسوادان مختلفان بالماهية هذا محال وان لم يكن
من لوازمها والوحدة ايضا ليست من اللوازم يلزم ان يكون الذات
المعدومة حال عدمها موردا للصفات المتزايلة المتعاقبة وهو محال
والا جاز ان يكون محل ما نراه من الحركات والسكنات المتعاقبة نفيا
محضا وهو عين السفسطة وللقايل ان يقول ان عنيتم بلزوم الوحدة
للسواد لزومها اياه حالة العدم فنختار انها لازمة له قوله لو كان كذلك
لزم ان لا يتعدد السواد قلنا نعم لكن لم قلتم بانه متعدد حالة العدم

فان التعدد ليس الا حالة الوجود وان عنيتم به لونا مهما للسواد من
حيث هو سواد فيجاز انها غير لازمة له قوله فاذا فرضنا زوالها حصلت
الكثرة قلنا نعم ولم قلتم بانه محال قوله ما به التباين ان كان من لوازم
الماهية لزم ان يكون كل شيئين يختلفان في الماهية قلنا لا نسلم
بل يلزم ان يكون لكل منهما تعين وخصوصية ليس للاخر ولم قلتم
بان ذلك محال بل الواجب ان يكون كذلك لامتناع الكثرة بدون الامتياز
ولئن سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان لا يكون ما به التباين من لوازم
الماهية قوله والوحدة ايضا ليست من اللوازم فلزم ان يكون
الذات المعدومة موردا للصفات المتزايلة قلنا لا نسلم وانما يلزم
ذلك ان لو كان حصول الكثرة حالة العدم وهو ممنوع لجواز ان يكون
حصولها حالة الوجود لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال**
احتجوا بحجتين الحجة الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت الى اخره
اقول احتج القائلون بكون المعدوم شيئا بحجتين الاولى ظاهرة
الا قوله واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كون هذه
الماهيات في انفسها متعينة ومتحققة ومعناه ان كل ما كان متميزا عن
غيره فلا بد ان يكون لكل واحد من ذينك الامرين تحقق وتعين في نفسه
لانه لو لم يكن لشيء منهما تحقق وتعين في نفسه استحال ان يتميز عن غيره
فاذن كل متميز متحقق في نفسه والعدم متميز لما مر فيكون متحققا حالة العدم
ولا نعني بالثابت سوى ما له هذا القدر من التحقق واما الحجة الثانية
وهي قوله ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع فتقريرها ان نقول
المعدوم الممكن بالامكان العام متميز عن المعدوم الممتنع لكون احدهما
معروضا للامكان والاخر معروضا للامتناع والامتناع ليس وصفا
ثبوتيا والا لزم احد الامرين وهو كون الموصوف به موجودا او قيام
الصفة

الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وكلاهما محالان واذا لم يكن الامتناع
وصفا ثبوتيا لزم بالضرورة ان يكون الامكان وصفا ثبوتيا لكونه
نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا لامتناع مناقضة
العدم للعدم واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف به ثبوتيا لان
الموصوف بالوصف الثبوتي يجب ان يكون ثابتا فالمعدوم الممكن حالة
عدمه ثابت وهو المطلوب **قال** والجواب انا لا نسلم ان
كل معدوم ثابت الى اخره **اقول** ان عني بقوله كل معدوم
متميز ثابت الثبوت الخارجي فهو ممنوع ومنقوض بما ذكره الامام
من الامثلة المستغنية عن الشرح في الوجه الاول فان الامتياز حاصل
فيها مع ان طرفي كل واحد منها معدوم في الخارج وان عني به الثبوت
الذهني فهو حق لكن يلزم منه ان المعدوم ثابت والنزاع في انه هل
يكون ثابتا في الخارج ام لا وكونه ثابتا في الذهن لا يستلزم كونه ثابتا في
الخارج ولا نزاع فيه ثم نقول ايش يعني بكون المعدوم معلوما ومتميزا
ان عنيت به القدر المشترك بين المعدومات الممكنة والممتنعة والامور الاضافية
فهو حق لكن ذلك لا يقتضي كون المتميز ثابتا في الخارج والا لكان الممتنع ثابتا
في الخارج وان عنيت امرا اخر فلا بد من بيانه لننظر في انه هل يمكن
ان يكون المعدوم متميزا بذلك المعنى ام لا اما قوله المعدوم مقدور والمقدور
متميز فجوابه ان نقول احد الامرين لازم وهو اما كذب هذه المقدمة
او صدق قولنا المعدوم ليس بثابت وايا ما كان يلزم كذب هذه المقدمة
وانما قلنا ان احدهما لازم لان الامر الاول ان كان ثابتا فقد لزم احد
الامرين والا فيصدق الثاني لان المعدوم حينئذ لا يكون ثابتا لان اثبات
الثابت محال وحينئذ ينظم قياس هكذا المعدوم مقدور ولا شيء من المقدور
بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وانما كان يلزم كذب تلك المقدمة اما اذا

اما اذا كان الامر الاول فظاهر واما اذا كان هو الثانى فلانه حينئذ
لا يصدق قولنا المعدوم مقدور اذ لو صدق لزم ان يكون المعدوم ثابتا
لصدق بقية المقدمات التى ذكرتموها وهكذا نجيب عن قوله المعدوم
مراد وكل مراد ثابت بان نقول لا نسلم صدق المقدمة الاولى والذى
يدل على كذبها لزوم احد الامرين وهو اما كذبها او صدق قولنا المعدوم
ليس بثابت لان الاول ان ثبت فقد صح المدعى والا فلا يكون المراد
ثابتا لان ارادة تحصيل الحاصل محال وحينئذ ينظم قياس هكذا المعدوم
مراد ولا شئ من المراد ثابت ينتج المعدوم ليس ثابت وانما كان يلزم
كذب تلك المقدمة على الوجه الذى مر **قال** والجواب عن الحجة
الثانية الى اخره **اقول** تقرير هذا الجواب ان نقول لا نسلم
ان الامكان وصف ثبوتى قوله لان احد النقيضين يجب ان يكون ثبوتيا
قلنا لا نسلم فان النقيضين هما اللذان امتنع صدقهما وكذبهما ولئن كان
كل واحد منهما اعتبارا عقليا لا وجود له فى الخارج الا ترى ان قولنا كل كذا
كذا نقيض لقولنا ليس كل كذا كذا مع انه ليس لكل منهما تحقق فى الخارج
بل كل منهما اعتبار عقلى ولئن سلمناه لكن لم قلتم بان محل الامكان
يجب ان يكون ثبوتيا والذى يدل على ان ذلك غير واجب هو ان المحكوم
عليه بالامكان حالة العدم اما ان يكون هو الذات الثابتة او الوجود
او اتصاف الذات بالوجود الاول واليه اشار بالقسم الاول من الترديد
المذكور فى الكتاب محال لان الذوات الثابتة حال العدم عند المعتزلة
يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية وكل ما كان كذلك استحال ان يكون
الامكان صفة له ولما بطل الاول تعين ان يكون المحكوم عليه بالامكان
حالة العدم اما الوجود او اتصاف الذات بالوجود وكل واحد منهما
لا ثبوت له حالة العدم فثبت ان المحكوم عليه بالامكان لا يجب ان يكون
ثابتا

ثابتا فى العدم **قال** تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة فى المعدومات
الى اخره **اقول** المعتزلة فريقان البغدادية والبصرية اما البغداديون
فالمنقول عنهم انهم يسمون المعدوم الممكن شيئا ويقولون انه ليس بذات
حالة العدم والله تعالى قادر على جعله ذاتا وجوهرا وعرضا والنزاع
مع هولاء فى الحقيقة راجع الى التسمية فقالوا ان المعدوم يسمى شيئا بطريق
الحقيقة فيحتاجون الى النقل من اهل اللغة ولا يجدون الى ذلك سبيلا
وان قالوا نحن نسمى المعدوم شيئا بطريق المجاز فلا مشاحة فى الالفاظ
والاسامى فيسلم لهم ذلك وبالجملة فالنزاع معهم من المباحث اللفظية
لا من المباحث الحقيقية فلا يليق باهل التحقيق واما البصريون منهم
كابى هاشم وابنه وابى على الجبائى وابى يعقوب الشحام وابى الحسين
الخياط وابى القسم البلخى فزعموا ان المعدوم شئ وذات ونفس وجوهر
وعرض وسواد وبياض والبارى تعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتا
والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة وانما يقدر البارى تعالى على اخراج تلك الذوات من العدم
الى الوجود بان علق صفة الوجود فى تلك الماهيات المعدومة وهولاء اتفقوا
على ان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه اى
الثابت فى العدم من نوع الجوهر مثلا وكذلك من نوع العرض اعداد
غير متناهية **قال** واما الفلاسفة فقد اتفقوا الى اخره **اقول**
اما الفلاسفة ومن قال بان المعدوم الممكن شئ من المعتزلة اتفقوا على
ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ومع ذلك فليس الوجود جزءا من الماهيات
الممكنة بل هو وصف خارج عنها واتفقت الفلاسفة باسرهم على انه يجوز خلو
تلك الماهيات عن الوجود الخارجى واحتج الامام على ذلك بانا قد نتصور
ماهية المثلث ونحكم عليها بامتيازها عن غيرها وان لم يكن لهذا المتصور

وجود في الخارج وهذا يدل على جواز تعري الماهيات عن الوجود
الخارجي وعلى ان لها وجودا في الذهن لان الماهية لما كانت محكوما
عليها بامتيازها عن غيرها لا بد ان يكون لها ثبوت ما وانه ليس في الخارج
فهو في الذهن ثم بعد ذلك اختلفوا في انه هل يجوز تعري الماهية عن الوجود
الخارجي والوجود الذهني معا فذهب الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا الى انه
لا يجوز ولذلك منع كون المعدوم شيئا ومنهم من جوزه واتفقت المعتزلة على
ان الماهيات ثابتة بدون الوجود الخارجي والذهني وان المعدوم شيء
قال واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة
الى آخره **اقول** اتفق الحكماء باسرهم على ان الماهيات متميزة
عن جميع لواحقها لازمة كانت تلك اللواحق او مفارقة قالوا لان لكل
شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها من الصفات لازمة
كانت الصفات او مفارقة لان السواد مثلا من حيث انه سواد ليس
في نفسه شيء آخر سوى السواد فهو في نفسه ليس واحدا ولا كثيرا ولا موجودا
ولا معدوما ولا كليا ولا جزئيا ولا خاصا ولا عاما الى غير ذلك من الاعتبارات
على ان يكون احد هذه المفهومات نفس السواد او داخلا في حقيقة السواد
فالسواد من حيث انه سواد ليس الا السواد فلو اخذ به صفة مضمومة
اليه بل يكون السواد معها واحدا وكذا سائر الاعتبارات والمفهومات
المذكورة اذ لو كان احد هذه المفهومات نفس السواد او داخلا فيه لامتنع
ان يتحقق السواد الا عند تحقق ذلك المفهوم ولو كان كذلك امتنع حمله على
ما يقابل ذلك المفهوم وانه محال فالسواد من حيث انه سواد مغاير لجميع هذه
الاعتبارات نعم يجب اتصافه اما بالوحدة او بالكثرة او بالوجود او بالعدم
على معنى انه لا يخلو عن احد المتقابلين وان كان مفهومه مغايرا لكل منهما
وفي لفظ الامام حيث قال ان الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة

مكررجه صحيفه ده مقدم
ح

ولا في كونه جوهرا لما مر من ان الماهيات غير مجعولة فتعين ان يكون اثره
صفة الوجود الرابعة حصول الجوهر في الحيز المعين وهذا الحصول يسمونه
بالكائنية وهي معللة بمعنى قائم بالجوهر وذلك المعنى يسمونه بالكون و
يقولون الكون علة الكائنية ثم قالوا وليس للجوهر صفة زائدة على هذه
الاربعة فليس كونه اسود وكونه ابيض وكونه حلوا وحامضا صفة معللة
بل لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه واما اصحابنا فقالوا كل معنى
يقوم بالجوهر فانه يوجب له حالة قائمة به هي صفة له فاذا قام به السواد
اوجب له كونه اسود وكونه اسود امر وراء الحلول فيه وكذا القول في جميع
المعاني القائمة بالجوهر سواء كانت تلك المعاني مشروطة بالحيوة او لم يكن
مشروطة بها **قال** واما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة
الى آخره **اقول** اما الصفات العائدة الى الجملة التي تركبت عن
الاعراض فهي غير معقولة في حق الاعراض لامتناع تركب بنية او جسم عنها
تقوم بها الحيوة او ما يشترط فيها الحيوة بخلاف الجواهر فان البنية والاجسام
تتالف منها واما العائدة الى الآحاد فثلثة لا غير الصفة الاولى الصفة
الذاتية الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفات الاجناس عندهم
كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس كما ذهبوا اليها في حق الجواهر
الصفة الثانية الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول
في المحل وبه اجابوا عن قول اصحابنا حيث قالوا لو كانت الاعراض ثابتة في العدم
لكانت حالة في المحال وهو باطل لان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا
بل بشرط الوجود الصفة الثالثة صفة وهي التي بالفاعل فالفاعل لا يعطي
السواد حقيقته وانما يعطي له صفة الوجود اما غير ذلك من صفات المعاني
فلا يمكن تحققها للاعراض لامتناع قيام العرض بالعرض عندهم فهذا مذهب
ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابي رشيد وابن متويه

قال ومنهم من خالف هذا التفصيل الى اخره **اقول**
ان المشايخ الذين تقدم ذكرهم الا ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله
البصري وابا اسحق بن عياش زعموا ان الجوهرية مغايرة للتحيز
وهي علة له بشرط الوجود واما هولاء الثلثة فزعموا ان الجوهرية والتحيز
صفة واحدة لا يتغايران ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم الشحام و
ابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي
ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة
واحدة لزم من اعتقاد اتصاف الذات باحدهما اعتقاد اتصافها
بالاخرى قطعا لكنها موصوفة بالجوهرية فيكون موصوفة بالجوهرية
فيكون موصوفة بالتحيز ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان
الجوهر حالة عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم
رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
يطاول الموجودات ويصادمها وقال ابو عبد الله الجوهر متحيز العدم
لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا
بالمعاني هو الوجود فقبل الوجود لا وجود فلا حصول في الحيز ولا اتصاف
بالمعاني قال الشحام وصف الجوهر بكونه متحيزا مع انه غير حاصل في الحيز
امر غير معقول ولو جاز ذلك لجاز اتصاف الذات بكونها عالمة وان لم
يحصل لها العلم واما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية
حالة العدم وقال لما كانت الجوهرية هي عين التحيز والتحيز حالة
العدم محال والا لكانت الذات حاصلة حالة العدم في الحيز لامتناع
التحيز بدون الحصول في الحيز واذا امتنع اتصافها بالتحيز فكذلك يمتنع
اتصافها بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس
كالجوهرية وغيرها حالة العدم والكعبي ايضا ذهب الى ان المعدوم شي

ولكنه ليس بجوهر ولا عرض حالة العدم وهو نزاع في اللفظ اذ لم يثبت
الذوات حالة العدم او عايد الى مذهب ابن عياش ان اثبتها **قال**
وثانيها اختلفوا الى اخره **اقول** هذا هو الموضع الثاني من المواضع
التي تخالف التفصيل المذكور واحتج القايلون بان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة بان قالوا لو كانت المعدومية صفة زايدة لكانت مفتقرة
الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فلا بد له من علة وعلته
ان كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب ان لا يدخل في
الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت العدمية حادثة
لان فعل الفاعل المختار حادث فيلزم ان لا يكون الذات معدومة
ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا دايما
لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب اخر
والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال **قال** وثالثها
اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم
الا ابو الحسين الخياط فانه قال به **اقول** هذا هو الموضع الثالث
من المواضع التي تخالف التفصيل المذكور ومذهب ابو الحسين باطل لانه
ان عنى به ان الجواهر المعدومة صالحة لان يتالف منها حقيقة الجسم كان
ذلك نزاعا في مجرد اللفظ والعبارة لانه حينئذ يكون قد سمى المعدوم جسما
وان عنى به ان الجواهر جسم حقيقة كان ذلك قولا بقدم العالم وهو
باتفاق المسلمين باطل وسيبرهن عليه فيما بعد **قال** ورابعها
اتفقوا على ان بعد العلم بان العالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا
للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان يعرف ذلك بدليل
الى اخره **اقول** هذا هو الموضع الرابع من المواضع المخالفة للتفصيل
اذا عرفت هذا فنقول القايلون بكون المعدوم شيا وانه حالة العدم

موصوف بالصفات الثبوتيه اتفقوا على انا بعد العلم بان للعالم صانعا
موصوفا بالصفات المذكورة امكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك
بدلالة منفصلة واما الذين انكروا كون المعدوم شيا قالوا ان ذلك باطل
بالضرورة وكذلك كل من قال الذوات حالة العدم عارية عن الصفات
الثبوتيه ينكر هذا القول ولم يقل بكون المعدوم شيا وانما ذهبوا الى هذا
القول لانهم جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتيه وعند هذا القول
~~لانهم جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتيه وعند هذا القول~~
لا يمكنهم الاستدلال باتصاف الذات بهذه الصفات على كونها موجودة
فلا بد لهم من دلالة اخرى واما المنكرون له فقالوا لو جاز اتصاف
الذات المعدومة بصفة العلم والقدرة والحكمة وغير ذلك من الصفات
المذكورة لجاز ايضا اتصافها بالسكون والحركة فاذا راينا متحركا او ساكنا
لا يمكننا الاستدلال بذلك على كونه موجودا بل يحتاج مع ذلك الى دلالة اخرى
وذلك جهالة عظيمة وسفسطة **قال** المسئلة الثالثة الذي نقوله
الى اخره **اقول** الحق انه لا واسطة بين الوجود والعدم خلافا للقاضي
وامام الحرمين من اصحابنا وابي هاشم واتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا
واسطة بين الوجود والعدم وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود
لا يوصف لا بالوجود ولا بالعدم وانما قيدوها بالصفة ليخرج عنها ما ليس
بصفة كالذوات وقوله لموجود يحترز به عن صفات المعدوم وقوله
لا يوصف بالوجود احتراز عن الصفات الثبوتيه وقوله ولا بالعدم احتراز
عن الصفات السلبية وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا
الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي
الوجود والعدم واول من قال بالحال هو ابو هاشم وفصل القول فيه وقال
الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرايحة لا يوجب
حالا

لتاهل لما عرفت انه يجب اتصافها باحدها والمراد ما ذكرناه من وجوب
مغايرة مفهومها لكل منهما واذا عرفت ذلك ظهر انا اذا اعتبرنا السواد
امرا اخر وقد فرضنا انا لم نعتبر الا السواد **قال** واتفقوا على
ان الماهيات غير مجعولة الى اخره **اقول** اتفقت الفلاسفة
على ان الماهيات غير مجعولة بجعل جاعل بل المجعول جعلها موجودا
ووافقهم الشيخ في ذلك مع تصريحه بان المعدوم ليس بشي وهذا مشكل
لان الماهية اذا لم يكن ثابتة حال العدم استحال ان يكون غير مجعولة
لانها حينئذ اذا صارت ثابتة مع الوجود في الخارج ان لم يفتقر الى موثر
لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وان افتقرت الى موثر
صارت مجعولة والمقدر خلافه وهذا الا بان يقال المراد من كون
الماهيات غير مجعولة هو ان جاعل الماهية هو بعينه الجاعل لها موجودة واحتج
الامام على ان الماهيات غير مجعولة بانه لو تعلقت سوادية السواد بغيره
لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير لان ارتفاع العلة يوجب
ارتفاع المعلول لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه
فيه هو السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقرره
عند حضور المحكوم به فلزم ان يكون سوادا حال ما لا يكون سوادا وانه
محال وهذا فيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم من ارتفاع العلة ارتفاع المعلول
فان بعض المتكلمين ذهبوا الى ابطال ذلك قالوا لو فرض عدم الصانع
بعد وجود العالم لم يقدح ذلك في وجود العالم سلمنا ذلك لكن لم قلتم
بان قولنا السواد لا يبقى سوادا محال لان معناه ان السواد الثابت في الذهن
ليس في الخارج ما يطابقه او نقول معناه انه يحقق السواد بل يرتفع عن
الخارج لان السواد مع تحققه لا يبقى سوادا فان ذلك مغالطة ولين سلمنا
استحالة ذلك لكن اللازم ليس ذلك بل ملازمته لفرض عدم علة السواد فلا يلزم

من استحالته في نفس الامر استحالته حينئذ **قال** واما المعتزلة
فقد اتفق القائلون منهم الى اخره **اقول** واعلم ان القائلين
من المعتزلة بان المعدوم ثابت ذهبوا الى ان المعدومات باسرها متساوية
في كونها ذوات لانها متساوية في الحقيقة والا لصح على كل واحد منها
ما يصح على الاخر ضرورة استواء المتساويات في جميع الاحكام فكان
يلزم ان يصح على القديم انه محدث وعلى المحدث انه قديم وعلى الجوهر
انه عرض وعلى العرض انه جوهر وانه محال وذلك القدر المشترك ليس جوهرا
ولا عرضا اذ لو كان احدهما وهو مقوم لكل منهما لزم اما تقوم العرض بالجوهر
او تقوم الجوهر بالعرض وكلاهما محالان وذهبوا ايضا الا ان الاختلاف
بين تلك الذوات ليس الا بالصفات فذهب الجمهور منهم الى ان تلك
الصفات من صفات الاجناس ويريدون بذلك ان ذات الجوهر موصوفة
بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وهلم جرا وزعم ابن عياش
الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات
انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بانها لما كانت متساوية في الذاتية
وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فلو اختصت ذات معينة
بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان لا لامر لزم الترجيح
من غير مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات
صارت الذات صفة والصفة ذاتا وان كان صفة لها عاد الكلام
فيه ولزم التسلسل وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا
كان نسبته الى الكل على السواء فلو خصص البعض بصفة دون البعض
الاخر لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مختارا كانت تلك الصفة محدثة
لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم
خالية عن الصفات ثم وردت عليها الصفات اما حالة العدم او حالة

الوجود والاول يوجب ان يكون للذات المعدومة يرد عليها الصفات
المتزايلة والثاني يوجب ان يكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما
محالان اما الاول فلاتفاقهم على نفي ذلك واما الثاني فلكونه خلاف
المقدر واحتج القائلون باتصافها بصفات الاجناس بوجوه الاول
لو لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها
في تلك الحالة ضرورة اشتراكها في الذاتية ولو لم يقع الامتياز بينها كانت
واحدة ينتج لو لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم كانت واحدة
لكن التالي باطل فالمقدم مثله الثاني انها لو لم يكن الذوات موصوفة
بالصفات حالة العدم فان كانت متماثلة كانت بعد الوجود كذلك لان
ما بالذات لا يزول وان كانت مختلفة كان اختلافها بالصفات ضرورة
اشتراكها في الذاتية وكون ما به الاشتراك مخالفا لما به الامتياز فكانت
الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم والمقدر خلافه والثالث
ان الجوهر يلزمها التحيز في الوجود وليس ذلك له لانه ذات ولا لانه موجود
لانهما حاصلان للعرض مع عدم استلزامه للتحيز في الوجود فلا بد ان يكون
ذلك لصفة اخرى فالجوهر حالة العدم موصوف بصفات الاجناس
وهو المطلوب والجواب عن الاول ان نقول لا نسلم انها لو لم يكن
موصوفة الاجناس عدم الامتياز لجواز امتيازها اما بحقائقها او بصفات
اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع الواحد بعضها عن
البعض وبهذا عرف الجواب عن الثاني لانه لا يلزم من كونها مختلفة ان
يكون اختلافها بصفات الاجناس لجواز ان يكون ذلك الاختلاف بحقائقها
او لاتصافها بصفات اخرى واجاب ابن عياش عن هذا الوجه بانكم ان
عنيتم بالتماثل التساوي في الصفات وبالاختلاف الاختلاف في
الصفات فلا نسلم الحصر لجواز قسم اخر وهو عدم اتصافها بشيء من الصفات

وان عنيتم به الاشتراك في كون كل واحد منها ذاتا فهي متماثلة بهذا المعنى
قوله لو كان كذلك لكان بعد الوجود ايضا متماثلة قلنا نعم وانها بعد الوجود
متماثلة قلنا نعم وانها بعد الوجود متماثلة في كون كل واحد منها ذاتا وعن
الثالث ان نقول لم لا يجوز ان يكون تحيز الجوهر لذاته المخصوصة او للوجود
المخصوص او للمركب منهما ومعلوم ان شيئا منها غير حاصل للعرض وكيف
فان اختصاصه بالتحيز لو كان بصفة لكان اختصاصه بتلك الصفة بصفة اخرى
ويلزم التسلسل فان جعلت الموجب للاختصاص بتلك الصفة احد ما ذكرنا
من الامور فلم لا يجوز ان يكون الموجب للاختصاص بالتحيز احدها من غير
واسطة الصفة **قال** ثم القايلون بالصفات زعموا ان صفات
الجواهر اما ان يكون عايدة الى الجملة وهي الحيية وكل ما يكون مشروطا
بالحيوة الى اخره **اقول** القايلون باثبات الصفات للذوات
المعدومة قالوا صفات الجواهر اما ان يكون عايدة الى الجملة اي الى
مجموع الجواهر التي تركب الجسم عنها واما ان يكون عايدة الى الافراد اما
الصفات العايدة الى الجملة فهي الحيية وكل عرض فهو مشروط بالحيوة
كالعالمية والمريدية اما العايدة الى الافراد فهي اما الى الجواهر او الى
الاعراض اما الجواهر فقد اثبتوا لها صفات اربعا لا غير الصفة الاولى
الجوهرية وهي الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم اي التي يتبع الجوهر
في الحالتين الصفة الثانية الصفة المسماة بالتابعة للحدوث الصادرة
عن صفة الجوهرية بشرط الحدوث وهي التحيز وعلى هذا بطل قول من
قال من اصحابنا لو كانت الجواهر والاعراض ثابتة في العدم لكانت الجواهر
متحيزة والاعراض حالة في المحال وانه باطل لان الجوهرية ليست علة
التحيز مطلقا بل بشرط الحدوث الثالثة الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل
ولا تاثير عندهم للفاعل في الذوات لانها ثابتة واثبات الثابت محال

حالا ولا صفة لمن قامت به الا الكون فانه يوجب لمحله حالا وهو الكائنية
واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا فان
العلم يقتضي لجملة البدن حالا وهو العالمية والقدرة حالا وهو
القادرية وكذلك القول في غيرهما من الاعراض المشروطة بالحيوة
واما القاضي وامام الحرمين فانهما زعما ان كل صفة قامت بالذات
فانها توجب لها حالا سوا كانت مشروطة بالحيوة او لم يكن فالكاينية
حالة معللة بالكون وكذا الاسودية والابيضية والعالمية والقادرية
وغيرها من الصفات **قال** لنا ان البديهة حاكمة بان كل
ما يشير العقل الى اخره **اقول** الامام شرع في ابطال القول
بالحال بان قال تلك الواسطة ان كان لها ثبوت وتخصص بوجه ما كانت
موجودة وان لم يكن لها تحقق وتخصص اصلا كانت معدومة لانه
لا معنى للموجود الا ما له تحقق وتخصص بوجه ما وللمعدوم ما ليس له
ذلك قال المثبتون لا نسلم ان الواسطة ان كان لها تحقق وتخصص
بوجه ما كانت موجودة فان ما له تحقق وتخصص بوجه ما اعم من
الموجود عندنا واما قوله لانه لا معنى للموجود الا ما له تحقق وتخصص
بوجه ما فهو ممنوع ومصادرة على المطلوب اجاب الامام عن هذا
بقوله الا ان تفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه فحينئذ ربما حصلت
الواسطة على ذلك التفسير ويصير البحث لفظيا معناه انكم ان فسرتم
الموجود باخص مما ذكرناه وهو الذي اشرنا اليه في السوال فلا شك
انه تحصل الواسطة بين الموجود والمعدوم حينئذ لكن يصير هذا البحث
لفظيا لانه يرجع حاصله الى انا نسمي ما له تحقق وتخصص بوجه ما
موجودا وانتم لا تسمونه بذلك وهذا الجواب فيه نظر لان الكلام في
انه هل بين الوجود والعدم واسطة في نفس الامر ام لا وهي لا تندفع

بالعناية وانما تندفع لو كان الموجود في نفس الامر عبارة عما ذكرتم وهو
اول المسئلة **قال** احتجوا بامرين الى اخره **اقول** احتج
القايلون بالحال بحجتين الاولى هو ان الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب
اما فساد القسم الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا لساير
الماهيات الموجودة في الوجود ولا شك انه مخالف لها بوجه ما لاستحالة
الاثنينية بدون الامتياز وما به يشارك ساير الموجودات يكون مخالفا
لما به يمتاز عنها لا محالة لاستحالة ان يكون الشي الواحد بعينه مشتركا
بين الشي وغيره ومختصا به فاذن وجود الوجود يكون زايدا عليه فيكون
للوجود وجود اخر والكلام في هذا الوجود الثاني كالكلام في الوجود
الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني فلان الوجود
لو كان معدوما يلزم ان يكون الشي عين نقيضه لمناقضة الموجود والمعدوم
وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم
فثبت الواسطة بين الوجود والعدم الحجة الثانية لو كانت الماهيات
النوعية مشتركة في الاجناس لزم القول بالحال والمقدم حق فالتالي
مثله اما حقية المقدم فقد احتج الامام عليها بوجوه ثلثة الاول ان السواد
يشارك البياض في اللونية والعلم به مقرر في بداية العقول وهذا الاشتراك
اما ان يكون في اللفظ فقط او فيه وفي المعنى والاول باطل لان الاشتراك
بينهما لو كان في مجرد اللفظ لكنا اذا سمينا السواد والحركة باسم واحد و
لم نضع للسواد والبياض اسما واحدا نفهم المجانسة بين السواد والحركة لا بين
السواد والبياض او نفهم بين السواد والحركة من المجانسة ما ليس نفهم
بين السواد والبياض لتحقق الموجب للمجانسة بين الاولين وانتفايه بين
الاخرين لكن الامر بالعكس فانا نفهم المجانسة بين السواد والبياض لا
بين

السواد والحركة وكذلك نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة
ما ليس بين السواد والحركة وفيه نظر لانا لا نسلم ان الامر بالعكس على
تقدير كون الاشتراك في مجرد اللفظ من المجانسة وعدمها لو وضعنا للسواد
والحركة اسما دون السواد والبياض على ذلك التقدير وكون الامر بالعكس
ممنوع بل لو صح ذلك كان في نفس الامر وليس اللازم ذلك بل على ما ذكرنا
من التقدير وانتفاوه على ذلك التقدير غير معلوم ولان الاشتراك لو كان
في مجرد الاسم لما كان مطردا في جميع اللغات لكن التالي باطل لان
هذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلا ولا يختص بلغة دون لغة
الثاني ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة على ما سياتي بيان
هذه المقدمة وهذه العلوم اشتركت في نفس العلم والا لما اندرج العلم
بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض في حدنا
للعلم لامتناع اندراج الامور المختلفة بجميع الاجزا في شي واحد والتالي
باطل بالضرورة فان قلت ان عنيت بانتفا التالي بالضرورة ان هذه العلوم
اشتركت في لفظ العلم فمسلم ذلك ولكن لا يلزم منه المطلوب وان عنيت
اشتراكها في معنى العلم فهو مصادرة على المطلوب وما الدليل عليه قلت
اجاب الامام عنه بقوله وليس المحدود هو اللفظ بل المعنى وتوجيهه ان
يقال ندعي اشتراكها في معنى العلم لانا نحد معنى العلم بحد واحد ولولا ذلك
لما اندرجت هذه العلوم في الحد الواحد المعنوي للعلم واندراجها ظاهر
الثالث الاعراض مشتركة في العرضية وكل واحد منها متميز عن الاخر بامر
يختص به لانه لو لم يكن كذلك كان حقيقة كل عرض مخالفا للاخر بجميع ذاتياته
ولو كان كذلك لما انحصرت القسمة في قولنا الممكن اما جوهر او عرض لان
المراد من العرض حينئذ يكون بعض الاعراض المعينة كالسواد مثلا ومن
البين عدم انحصار الممكن في الجوهر والسواد ضرورة وجود اعراض

اخرى وهى ساير الالوان والطعوم والروايح وغيرها والثانى باطل
بالضرورة لان الممكن ان افتقر الى موضوع وهو المحل الذى يفتقر اليه
الحال كان عرضا وان لم يفتقر اليه كان جوهرا ولا واسطة بين الافتقار
الى الموضوع وعدم الافتقار اليه وينبغى ان تعلم ان المراد من الجنس
فى هذا الموضع هو الامر العام لا الجنس عند المنطقيين الذى هو الكلى
المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق فى جواب ما هو فان الجنس بهذا المعنى
يجب ان يكون ذاتيا وبالمعنى المذكور فى هذه الوجوه لا يجب ان يكون
ذاتيا لامتناع كون العرض ذاتيا للاعراض لان العرضية وهى كون
الشى بحيث اذا وجد فى الخارج كان فى الموضوع امر يعرض لحقيقة كل عرض
بعد تحققه وتقومه بذاتياته ان كان له ذاتيات واما الشرطية فقد احتج
الامام على صدقها بان قال لما ثبت اشتراك هذه الماهيات فى بعض
الامور واختلافها فى امور اخرى وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
فالوجهان اعنى ما به الاشتراك وما به الامتياز اما ان يكون كل واحد
منهما موجودا او كل واحد منهما معدوما او احدهما موجودا والاخر معدوما
او ليس شى منهما موجودا ولا معدوما والاقسام الثلثة الاول باطلة فتعين
الرابع اما القسم الاول فلانهما لو كانا موجودين ولا شك ان شيا منهما ليس
بجوهر لامتناع تقوم العرض بالجوهر وحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض وانه
محال واما القسمان الباقيان فلانه لو ثبت احدهما لكانت هذه الماهيات
معدومة لاستلزام عدم الجزء عدم المجموع لكنا نعلم بالضرورة انها ليست
اعداما صرفة ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان كلا منهما لا موجود
ولا معدوم وهو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم امتناع قيام العرض
بالعرض فان السرعة والبطوء كل واحد منهما قايم بالحركة **قال**
الجواب عن الاول ان الكلام فى ان الوجود هل هو وصف مشترك ام لا فقد تقدم
الخ

الى اخره **اقول** اما الوجه الاول فالجواب عنه ان نقول لا نسلم ان
الوجود امر مشترك به بين جميع الموجودات اما الادلة الدالة عليه فقد مر
الجواب عنها ولين سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله
لو كان موجودا لكان مساويا لساير الماهيات الموجودة فى الوجود ومخالفا
لها بالخصوصية ولو كان كذلك يلزم التسلسل قلنا لا نسلم لزوم التسلسل
وانما يلزم ذلك ان لو كان امتياز الوجود عن ساير الماهيات الموجودة
بامر ثبوتى اما اذا كان الامتياز بامر عدمى فلا والامر هاهنا كذلك
لان الوجود وان شارك ساير الماهيات الموجودة فى نفس الوجود لكن ليس
معها شى اخر وهذا القيد العدمى هو المميز للوجود واما ساير الماهيات
الموجودة فلها مع الوجودية قيد اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لا يلزم
ان يكون للوجود وجود اخر بل وجوده عين ماهيته فينقطع التسلسل وقوله ثم
قالت النفاة راينا حاصل ادلة مثبتى الاحوال على اختلافها راجعا الى
حرف واحد الى اخره اشارة منه الى جواب عن الوجه الثانى ذكره
نفاة الاحوال واعتمدوا عليه وان كان يمكن ايراده على الوجه الاول ايضا
وهو انهم قالوا لو صح جميع مقدمات هذا الدليل اعنى الشرطية وحقية المقدم
يلزم ان يكون للحال حال اخر ويتسلسل وذلك بان نقول لا شك ان اللونية
والعرضية والسوادية والبياضية وغيرها من الامور التى يجعلونها من الاحوال
مشتركة فى انها احوال ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ثم كل واحد منهما ليس بموجود ولا معدوم بالتقرير الذى مر فلو صح
ما ذكرتم من الدليل يلزم ان يكون للحال حال اخر وانه محال **قال**
اجاب المثبتون عن وجهين الاول وهو الذى عول عليه الجمهور ان الحال
لا يوصف بالتماثل والاختلاف **اقول** القايلون بالحال اجابوا
عن هذا الجواب بوجهين الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال فى الحالية وتباينها

بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف
وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الوجه الثاني وهو ان نقول
لم قلتم بان اللازم وهو ان يكون للحال حال اخر الى غير النهاية محال فانا نلتزم
ذلك ونقول به وما الدليل على استحالته قال فقالت النفاة اما الاول
فضعيف جدا اقول القايلون بنفي الاحوال اجابوا عن الوجه الاول
بان قالوا كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور
من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا للمتصور من الاخر والاولان
هما المثلان والاخران هما المختلفان والعلم بذلك ضروري واذا كان
كذلك فلو ثبتت الاحوال فان كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر
كانا مثلين والا مختلفين واذا كان الامر بهذه المثابة كانت الاحوال
مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصية فيلزم المحال الذي ذكرنا بالضرورة واما
الوجه الثاني وهو التزام التسلسل فجوابه ان نقول الدليل على ان التسلسل محال
سنذكره بعد ولان التسلسل لو كان جايزا لما انتظم دليل على ابطال حوادث
لا اول لها ولما انتظم دليل على اثبات الصانع القديم لافتقار كل واحد من
هذين الدليلين الى ابطال التسلسل ولما بطل ذلك علمنا امتناع التسلسل هذا
محصل كلام كل واحد من الفريقين قال والذي اقوله ان ذلك الالزام
غير وارد على القايلين بالحال الى اخره اقول تقريره ان يقال لم قلتم بان
الاحوال اذا اشتركت في الحالية وتباينت بخصوصياتها يلزم ان يكون للحال
حال اخر وانما يلزم ذلك ان لو استحال ان تكون الحالية صفة عدمية وهو ممنوع
بل لا معنى للحال الا اللاموجودية واللامعدومية واذا كان كذلك كان ذلك
اشتراكا في السلوب والاشتراك في السلوب لا يقتضي التركيب فان كل
بسيطين لا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ومع ذلك لا يوجب تركيبهما
وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه من التسلسل قال واما الجواب عن

عن الحجة الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز
موجودين الى اخره اقول هذا هو الجواب عن الحجة الثانية لمثبتي الحال
وتقريره ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز كل
واحد منهما امرا وجوديا قايما بماهية السواد في الخارج قوله لو كان الامر
كذلك يلزم قيام العرض بالعرض قلنا نعم ولم قلتم بانه محال فان
السرعة والبطوء كل واحد منهما عرض قايم بالحركة التي هي ايضا عرض واذا
كان كذلك كان التزام ذلك اولى من التزام الواسطة بين الموجود والمعدوم
واما نفاة الاحوال فاعتمدوا في جواب هذه الحجة على ما نقلناه عنهم
بانه لو صح جميع مقدماته يلزم ان يكون للحال حال اخر على الوجه الذي بيناه
وانت قد عرفت ضعف هذا الجواب قال وللفلاسفة في هذا
الجواب طريق اخر وهو انهم قالوا الاجناس والفصول التي يتقوم بها الانواع
البسيطة موجودات في الاذهان لا في الاعيان اقول الفلاسفة
اجابوا عن الدليلين اللذين ذكرهما مثبتوا الاحوال بان قالوا ان عنيتم بوجود
ما به الاشتراك وما به الامتياز في الخارج ان يكون لكل واحد منهما وجود مستقل
متميز عن وجود الاخر فنختار انهما ليسا بموجودين في الخارج على هذا الوجه
بل وجودهما على هذا الوجه انما هو في الذهن فقط لكن لا يلزم من عدم
وجودهما في الخارج على هذا الوجه عدم وجودهما في الخارج لجواز ان يكون
كل منهما موجودا في الخارج لكن لا بوجود مستقل بل يكون وجود ما به الاشتراك
هو بعينه وجود ما به الامتياز ولا يتميز وجود احدهما في الخارج عن وجود الاخر
بل في الذهن فقط لم قلتم بانه ليس كذلك وان عنيتم به ان يكون لكل منهما وجود
في الجملة الاعم من الوجود على هذا الوجه فنختار انهما موجودين في الخارج
وما ذكرتموه من لزوم قيام العرض بالعرض فممنوع استحالته بل هو واقع
على ما بيناه من قبل ولفظة البسيطة في قوله يتقوم بها الانواع البسيطة المراد

بها ما بجميع اجزائها في الخارج وجود واحد لانها ليس له جزء اصلا لان السواد
لما كان في العقل مركبا استحال ان يكون في الخارج بسيطا **قال** فنقال
لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج عاد كلام مثبتي الاحوال والا فهو
جهل فلا عبرة به **اقول** هذا اشارة منه الى جواب كلام الفلاسفة
وتقريره ان يقال اللون الذي هو جنس السواد وقابضية البصر التي هي
فصله اذا كان وجودهما في الذهن فقط دون الخارج لم يكن السواد المركب
منهما موجودا في الخارج للعلم الضروري بان عدم الجزء يستلزم عدم
الكل وحينئذ يكون ذلك جهلا لا عبرة به وان كانا موجودين في الخارج ايضا
عاد كلام مثبتي الاحوال بانه يلزم قيام العرض بالعرض ولا يخفى عليك
ان هذا كلام على المستند وهو غير جائز عند اهل النظر وبتقدير جوازه فلم
قلتم بانهما اذا لم يكونا موجودين في الخارج على الوجه المذكور لم يكن السواد
المركب منهما موجودا في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو لزم من عدم وجودهما
في الخارج على ذلك الوجه عدم وجودهما اصلا وهو ممنوع وقد عرفته انفا
وانت تعلم ان الجواب الذي ذكره الفلاسفة عن هذه الحجة الثانية
انما يتم بواسطة الجواب الذي ذكره الامام عنها وهو منع استحالة قيام
العرض بالعرض **قال** التفريع على القول بالحال الى اخره
اقول القائلون بالحال قسموا الحال الى قسمين الى حال
يكون ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها
معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية
وغيرها من الاحوال المعللة والى حال غير معلل ثبوتها للشيء بمعنى
قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قام بذات
السواد والاول يسمى بالحال المعلل والثاني بالحال غير المعلل ثم اتفقوا
على ان الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة بهذه الاحوال
واما

واما الوجود فزعم مثبتو الحال من اصحابنا انه نفس الذات حتى يلزم
من الاشتراك في الذوات الاشتراك في الوجودات واما المعتزلة
فذهبوا الى انه صفة زائدة على نفس الذات مغايرة اياها والقول
بكون المعدوم شيئا انما يمكن ان لو كان الوجود وصفا زائدا على
الذات مغايرا اياه قال الامام والذي اقوله تفريعا على القول
بالحال الى اخره **اقول** الامام اختار تفريعا على القول بالحال
ان يكون الموجودات غير مشتركة في الذوات اشتراكا معنويا واحتج
عليه بوجهين الاول لو كان كذلك لصح على كل واحد من الموجودات
ما يصح على الاخر لان الامور المتماثلة يجب اشتراكها في الاحكام اللازمة
لها ولو كان كذلك لوجب لاحدهما ما وجب للاخر واستحال لاحدهما
وجاز ما استحال على الاخر وجاز وحينئذ يلزم جواز انقلاب القديم
محدثا والمحدث قديما والجوهر عرضا والعرض جوهرا والواجب ممكنا
والممكن واجبا وكل ذلك محال بالضرورة لا يقال لا نسلم وجود المتماثلات
في كل الاحكام وبعد التجاوز عن هذا فالذي يدل على عدم وجوب ذلك
وجوه الاول ان افراد الحيوان مشتركة في الحيوانية مع انه لم يلزم اشتراكها
في الاحكام والا لزم جواز انقلاب الانسان حمارا وبالعكس وكذا الكلام
في افراد ساير الاجناس الثاني ان الذات حالة الحدوث يجب ان
يقتضي صحة كونها مقدورة للفاعل وحالة البقاء يمتنع ان يقتضي ذلك مع
ان الذات في الحالين واحدة واذا جاز انقلاب الشيء الواحد من الوجوب
الى الامتناع بحسب زمانين فلان جاز ذلك في المثلين اولى الثالث
ان العرض الذي لا يبقى يجوز ان يحدث حالة عدمه مثله ولا يجوز ان يحدث
في تلك الحالة هو بعينه الرابع ان افراد الممكن مشتركة في الامكان مع انه
لم يلزم من احتياج واحد منها الى مؤثر معين وشرط معين ان يحتاج اليه

الاخر والا لزم احتياج الكل الى موثر معين وشرط معين وانه محال
لانا نقول اما المنع فجوابه ان نقول قبول الذات من حيث هي هي
لامر من الامور من لوازم تلك الذات والا لزم انقلاب الشي من اللاقبول
الى القبول وانه محال وذلك فرد من الافراد لبشتمل على تلك الذات
فيلزم تحقق قبول الشي في كل فرد والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وانه
محال او نقول قبول الذات للشي لا يكان لما هي هي او لامر مشترك بين
الافراد لزم اشتراك كل الافراد في تلك القابلية لاشتراكها في علتها وان كان
لامر اختص ببعض الافراد وهو محال لانا حينئذ ننقل الكلام في اختصاص
ذلك الفرد بذلك الامر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يقبله لذاته
وحينئذ يلزم خلاف المقدر واما الوجه الاول عن المعارضة فغير وارد لانا
لا ندعي وجوب اشتراك افراد طبيعة واحدة في كل الاحكام بل ندعي ذلك
في الاحكام اللازمة لتلك الطبيعة واختصاص كل حصة من حصص الحيوان
بما لها من الفصول والصفات المخصوصة بها انما هو بسبب الفاعل المختار
لا بسبب طبيعة الحيوانية واما الوجه الثاني فلا نسلم ان الذات حالة الحدوث
يقتضي صحة المقدورية بل اقتضاؤها تلك بشرط الحدوث فلا يجب اقتضاوها
تلك حالة البقاء لعدم الشرط واما الوجه الثالث فامتناع وجوده في الزمان
الذي لا يبقى ليس لذاته بل بشرط وجوده في زمان متصل بهذا الزمان
سابق عليه وهذا المعنى ليس موجودا بالنسبة الى وجود مثله فلا يلزم استحالة
وجود مثله في ذلك الزمان واما الوجه الرابع فلا نسلم ان الامكان علة
لاحتياج الممكن الى موثر معين بل هو لا يقتضي الا احتياجه الى مطلق
الموثر والموثر المعين انما اوجب الممكن المعين لذاته المخصوصة لا لان
الممكن المعين احتاج اليه بل احتياجه اليه عارض عرض له بعد ايجابه اياه
ولئن سلمنا احتياج الممكن المعين الى موثر معين لكن لم قلتم بان احتياج
الكل

الكل الى الموثر المعين منتف فان عندنا الموثر في الكل هو الله تعالى وهو معين
الوجه الثاني وهو ان الذوات لما كانت متساوية كان اختصاص كل ذات
بما له من الصفة المعينة لا يكون لذاته والا لزم الاشتراك فيها ولا بدون
مخصص لكون ذلك ترجيحا من غير مرجح بل لصفة اخرى وذلك ايضا محال لان
الكلام في اختصاصها بتلك الصفة المخصصة كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وانه محال قال واما اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك
صفة اندفع الاشكال الى اخره اقول اذا قلنا ان الموجودات كل
واحد منها مخالف الاخر بذاته المخصوصة ويشاركه في صفته الحالية كان ذلك
اختلافا في الملزومات مع الاشتراك في اللوازم وذلك صحيح متفق على جوازه
العقلا واما اذا عكسنا الامر لزم الاشتراك في الملزومات مع الاختلاف
في اللوازم وذلك باطل اتفق اهل البرهان على فساده لامتناع وجود الملزوم
بدون اللازم قال تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون
واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الثبوت وهو
كل ما عداه اقول الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته لانه
ان كان بحاله يكون وجوده من ذاته ولذاته لا افتقار له الى غيره فهو الواجب
لذاته وان لم يكن كذلك بل وجوده وعدمه كل واحد منهما انما حصل له
من غيره فهو الممكن لذاته ولا واسطة بين هذين الامرين قال
قيل الواجب لذاته يساوي ساير الموجودات في اصل الوجود ويخالفها
في الوجوب الى اخره اقول هذا شك قيل في اثبات الواجب
لذاته وتقريره ان يقال لو كان الواجب لذاته وتقريره ان يقال لو كان
الواجب لذاته موجودا لكان مساويا لساير الموجودات في مسمى الوجود
لما بينا من قبل ان الوجود امر مشترك بين الموجودات باسرها ولا شك في انه
يخالفها في الوجوب فمفهوم الوجود غير مفهوم الوجوب ضرورة مغايرة

ما به الاشتراك لما به الاختلاف ولان المفهوم من الوجود لو كان هو
المفهوم من الوجوب لما بقي بين قولنا الموجود موجود وبين قولنا الموجود
واجب فرق لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واذا ثبت تغايرهما فنقول
اما ان يكون شي منهما مستلزما للاخر او لا يكون والثاني محال لانه لو جاز ذلك
لجاز تحقق كل واحد منهما بدون تحقق الاخر ولو جاز ذلك لجاز تحقق الوجود
بدون الوجوب وتحقق الوجوب بدون الوجود وكلاهما محالان اما الاول
فلاستلزامه جواز انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي وهو محال
واما الثاني فلاستلزامه حصول النعت بدون المنعوت ضرورة ان الوجوب
صفة ونعت للوجود اما الاول وهو ان يكون شي منهما مستلزما للاخر وهو
ايضا محال لانه حينئذ اما ان يكون الوجود مستلزما للوجوب او بالعكس او يكون
كل واحد منهما مستلزما للاخر والاول محال لوجهين اما اولا فلانه يلزم تحقق
الوجوب في جميع صور الوجود لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم ولو
كان كذلك لزم ان يكون كل موجود واجبا وانه محال واما ثانيا فلان الوجوب
لو كان لازما للوجود واللازم مفتقر الى الملزوم وكل مفتقر الى غيره
فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله علة وكل ما له علة فهو واجب بعلته
ينتج ان الوجوب واجب بعلته وكل ما هو واجب بعلته فوجوبه بعلته متقدم
عليه فيلزم ان يكون وجوب الوجوب بعلته متقدما عليه فقبل هذا الوجوب
وجوب اخر وذلك الوجوب ايضا يكون لازما للوجود لانا نتكلم على هذا
التقدير فيلزم ان يكون قبل كل وجوب وجوب اخر لا الى نهاية وانه محال
والثاني ايضا محال لان الوجود لو كان لازما للوجوب لكان مفتقرا اليه
لوجوب افتقار اللازم الى الملزوم لكن الوجوب نعت للوجود وكيفية له
فيكون مفتقرا اليه لوجوب افتقار الصفة الى الموصوف فيلزم افتقار كل واحد
منهما الى الاخر وانه دور محال والثالث ايضا محال لانه اذا كان كل واحد

منهما مستلزما للاخر كان ذلك اما لان كل واحد منهما علة للاخر او لان
احدهما علة للاخر والاخر معلول مساو له او لانهما متضايفين او لكونهما معلولي
علة واحدة او لامر خارج عنهما غير علة لهما يقتضي ذلك والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلاستلزامه الدور ضرورة افتقار المعلول الى العلة
واما الثاني فلان العلة ان كان هو الوجود فالدال على بطلان القسم
الاول يقتضي بطلانه وان كان هو الوجوب فالدال على بطلان القسم
الثاني يقتضي بطلانه واما الثالث فظاهر ضرورة ان الوجود ليس مضافا
بالقياس الى غيره واما الرابع فلان الذي هو علة لهما اما ان يكون موصوفا
بهما او صفة لهما او لا موصوفا لهما ولا صفة لهما والاول محال لانه يلزم ان
يكون ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجود والوجوب لكن ما ليس بموجود
معدوم فيلزم ان يكون العدم علة للوجود والوجوب والمعلول يجب وجوده
عند العلة فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو محال ولان الوجود ان كان
صفة لغيره كان مفتقرا اليه والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته
لا يكون واجبا لذاته فالوجود الواجبي ليس بموجود واجبي هذا خلف ولان
الوجوب اذا كان صفة لغيره كان مفتقرا الى الغير فيكون ممكنا محتاجا الى
العلة فالوجوب معلول للغير وهو محال والا لكان الواجب ايضا كذلك والقسم
الثاني ايضا محال لانه حينئذ لا يخلو اما ان يكون لازما لهما او عارضا مفارقا
والاول محال والا لعاد الكلام الاول في كيفية لزوم ذلك الشي لهما بان نقول
اللازم اما ان يكون من الجانبين او من احدهما فقط الى اخر ما قررناه ويتسلسل
والثاني ايضا محال لانه حينئذ يجوز زواله ويلزم من زواله زوال الوجود والوجوب
وهو يستلزم انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي وكون الوجوب
ممكنا وكلاهما محالان والقسم الثالث ايضا محال لانه حينئذ يلزم افتقار الوجود
الواجبي لذاته الى علة منفصلة وذلك محال والقسم الرابع وهو ان يكون

اللزوم من الجانبين لامر خارج عنهما غير علة لهما ايضا محال لما سنبين ان
الواجب لذاته يجب ان يكون واجبا من جميع جهاته لا يقال لا نسلم
لزوم شي مما ذكرتموه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجوب امرا ثبوتيا وليس
كذلك بل هو امر سلبي لانه عبارة عن عدم الافتقار الى الغير لانا نقول قد ثبت
ان الوجود مغاير للوجوب والوجوب امر ثبوتي لان الوجود يتاكد ويقوى
به والشي لا يتاكد ولا يتقوى بنقيضه ولان نقيض اللاوجوب الذي هو محمول
على الممتنع والممكن المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم والا لزم قيام
الموجود بالمعدوم واذا كان اللاوجوب عدميا كان الوجوب وجوديا لما
عرفت من وجوب كون احد النقيضين ثبوتيا فيلزم حينئذ احد ما ذكرنا
من المحالات بالضرورة على انا نقول نحن نسلم كون الوجوب امرا سلبيا
ونقول لو كان في الوجود موجود واجب لذاته لشارك ساير الموجودات
في الوجود وخالفها في الوجوب الذي هو امر سلبي وحينئذ ان كان الوجوب
علة للوجود وانه محال ولئن كان الوجود علة للوجوب لزم ان يكون كل موجود
واجبا لذاته وانه ايضا محال وقد مر تقرير هذه المقدمات على الوجه فيما قبل
فلا نعيدها **قال** الجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب
والممكن وهو باطل على ما تقدم **اقول** الامام اجاب عن هذا الشك بانه
بناء على كون الوجود وصفا مشتركا فيه بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهو ممنوع
وباطل بالبيان الذي مر من قبل واما نحن نقول ولئن سلمنا كون الوجود وصفا
مشتركا لكن لم قلتم بان شيا منهما اعني الوجود والوجوب لو لم يكن مستلزما
للاخر جاز تحقق كل واحد منهما بدون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو كان للوجوب
تحقق وثبوت في الخارج اما اذا كان هو سلبيا فلا يمكن تحققه بدون الاخر
اذ لا يتصور له تحقق وثبوت لامتناع ان يكون احد النقيضين عارضا للاخر
سلمنا الملازمة لكن لم قلتم بان الثاني محال قوله لو تحقق الوجود بدون

الوجوب يلزم انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو تحقق الوجود الواجبي بدون الوجوب
اما اذا كان المتحقق بدون الوجوب هو الوجود الممكن فذلك غير لازم
لم قلتم بانه ليس كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الوجوب مستلزما
للوجود قوله لو كان كذلك لكان الوجود مفتقرا الى الوجوب لافتقار اللازم
الى الملزوم قلنا لا نسلم افتقار اللازم الى الملزوم فان المعلول المساوي
لعلته مستلزم لها مع استغناء العلة عن المعلول وبهذا يعرف فساد الوجه
الثاني في بيان ان الوجود لا يكون مستلزما للوجوب سلمنا ذلك لكن لم
لا يجوز ان يكونا متلازمين فيكون ذلك لانهما معلولا علة واحدة موصوفة
بهما قوله لانه حينئذ يلزم ان يكون ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما
قلنا لا نسلم بل يلزم ان يكون ما ليس بوجود ولا وجوب علة لهما ولم قلتم
بانه محال فان ماهية واجب الوجود لذاته ليس نفس الوجود ولا نفس
الوجوب وهي علة لكل منهما هذا على قول من يقول وجود الباري زايد
على ماهيته اما من يقول وجوده عين ماهيته فنقول لم لا يجوز ان يكون
الوجوب معلولا وممكنا قوله لو كان كذلك لكان الواجب ايضا معلولا
وممكنا لان الواجب انما صار واجبا بالوجوب قلنا لا نسلم فانه لا يلزم
من امكان الصفة وكونها معلولة للغير ان تكون الذات الموصوفة بها
كذلك فانه يجوز ان يكون الوجوب معلولا وممكنا والواجب لذاته يصير
واجبا بهذا الممكن ويكون علته اما ماهية واجب الوجود او الوجود الخاص
الذي عرض له انه غير عارض لشي من الماهيات سلمنا ذلك لكن اذا كان
الوجوب سلبيا لا يتمشى شي مما ذكرتموه قوله الوجود يتاكد بالوجوب
والشي لا يتاكد بنقيضه قلنا ان عنيت بعدم تاكد الشي بالنقيض ان الشي اذا
عرض له صفة سلبية لا يتقوى بتلك الصفة السلبية فهو ممنوع فان الوجود

اذا عرض له ذلك جاز عليه العدم ولئن عنيت به شيئا اخر فبينه لننظر فيه
واما قوله على انا ولئن سلمنا ان الوجوب وصف سلبي لكن لو كان في الوجود
موجود واجب لذاته لشارك سائر الموجودات في الوجود وخالفها بالوجوب
وحينئذ لزم كان الوجود علة للوجوب فكل موجود واجب وان كان
بالعكس كان العدم علة للوجود قلنا لا نسلم الحصر لجواز لئن لا يكون
شيء منهما علة للاخر فان الوجوب لما كان امرا سلبيا لم يكن علة لشيء لعدم
صلاحيته لذلك ولا معلولا لعدم افتقاره الى العلة **قال** خواص
الواجب لذاته وهي عشرة ا الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا
الى اخره **اقول** الشيء استحال لئن يكون واجبا لذاته وواجبا لغيره
معا لان الواجب لذاته هو الذي يستحق الوجود من ذاته وماهيته اي ماهيته
تقتضي وجوده ويلزمه عدم افتقاره الى غيره والواجب بالغير هو الذي يكون
وجوده من الغير وكذا عدمه اي ذاته لا تقتضي شيئا منهما بل كل منهما انما
يحصل له من الغير وهو الذي يعني بقولنا للشيء انه ممكن لذاته واذا كان
كذلك فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم ارتفاعه على
تقدير ارتفاع ذلك الغير لوجوب ارتفاع المعلول على تقدير ارتفاع العلة
وعدم ارتفاعه على ذلك التقدير لتحقق ماهيته المقتضية لوجوده حينئذ
ووجوب وجود المعلول عند وجود العلة فيلزم ارتفاعه على ذلك
التقدير وعدم ارتفاعه وانه محال لا يقال لا نسلم استحالة ذلك
فان ارتفاع الغير عندي محال فالمحال جاز ان يستلزم محالا اخر
فيجوز لئن يصدق على ذلك التقدير انه يرتفع ولا يرتفع لم قلتم انه ليس
كذلك لانا نقول نحن لا نقول كذلك بل نقول لو كان الشيء الواحد
واجبا لذاته ولغيره معا صدق عليه انه يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظرا اليه
وصدق عليه انه لا يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظرا الى ذاته فيصدق عليه

النقيضان وانه محال وللقائل لئن يقول لا نسلم انه يصدق عليه انه
يرتفع بارتفاع ذلك الغير وانما يصدق عليه ذلك ان لو لم يكن ذاته
وماهيته مقتضية وجوده قوله لان المعلول واجب الارتفاع عند
ارتفاع علته قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لئن لو كانت علته منحصرة في
ذلك الواحد اما اذا كانت له علة اخرى فلا يرتفع الا بارتفاع جميع علله
اللهم الا لئن يقال لو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لاجتمع على
المعلول الواحد وهو الوجود الواجبي علتان مستقلتان احدهما ذات
واجب الوجود وماهيته والاخرى ذلك الغير وانه محال على ما سيأتي
برهانه ولان الواجب بالغير ممكن لذاته فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته
وواجبا لغيره معا يلزم ان يكون واجبا لذاته وواجبا لغيره معا وحينئذ
يلزم ان يكون واجبا لذاته وممكنا لذاته وهو محال واعلم لئن هذه المسئلة
ليست من خاصية الواجب لذاته فان الممكن لذاته ايضا استحال لئن يكون
واجبا لذاته نعم لو قال الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره كان ذلك
من خاصيته **قال** ب الواجب لذاته لا يتركب عن غيره
الى اخره **اقول** واجب الوجود لذاته استحال ان يكون له اجزاء
يتقوم ذاته لا اجزاء حسية كاجزاء الجسم على راي المتكلمين ولا عقلية
كالهيولى والصورة على راي الحكماء لان المركب محتاج الى اجزائه
واجزاؤه غيره فالمركب محتاج الى غيره والمحتاج الى الغير ممكن لذاته
فلو كان واجب الوجود لذاته مركبا كان ممكنا لذاته وانه محال **قال** ج
الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره الى اخره **اقول** الواجب لذاته
استحال ان يكون جزء الحقيقة اخرى على معنى لئن تلك الحقيقة يتركب منه
ومن غيره لانه لو كان كذلك فاما لئن يكون بينه وبين بقية الاجزاء علاقة
اي ملازمة او لا يكون وكلاهما محال لان اما الاول فلان تلك الملازمة

لو كانت لا لذات شي منهما كان المركب من حيث هو مركب معلول علة
منفصلة ولو كان كذلك كان الواجب لذاته معلولا لغيره وانه محال
ولو كانت لذات احدهما فان كان مع ذلك احتاج الواجب لذاته
الى بقية الاجزا صار الواجب لذاته ممكنا لذاته ولو كان بالعكس فالواجب
لذاته يكون مستغنيا عن بقية الاجزا وعن كل ما يحتاج اليه فيجوز تحققه بدونها
فلا يكون بينه وبينها ملازمة والمقدر خلافه وان استغنى كل منهما عن
الاخر جاز وجود كل منهما بدون الاخر فلا يكون بينهما ملازمة ولا يحصل
منهما مجموع يكون له وحدة حقيقية واما الثاني وهو ان لا يكون بينهما
ملازمة فباطل ايضا لانه حينئذ لا يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية لجواز
وجود كل منهما بدون الاخر هكذا قرره بعض العلماء وفيه نظر لانا لا نسلم
لزوم الملازمة لو كانت لا لذات شي منهما لزوم كون الواجب لذاته
معلولا لغيره فانه لا يلزم من احتياج المركب الى شي احتياج جميع
اجزايه الى ذلك الشي لاحتمال ان يكون بعض اجزايه غنيا عن المؤثر
والمحتاج الى المؤثر المركب من حيث هو ذلك المركب سلمنا لكن لم لا يلزم
بان الملازمة ان كانت لذات احدهما وكان المحتاج هو بقية الاجزاء جاز ان
يتحقق واجب الوجود بدونها ولا يكون بينهما ملازمة وهو ممنوع لجواز ان
يكون واجب الوجود ملزوما لبقية الاجزاء لانا نتكلم على تقدير الملازمة
بينهما لذات احدهما واذا كان كذلك فلا يمكن وجوده بدونها سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بانه اذا استغنى كل منهما عن الاخر ولا يكون بينهما ملازمة
لا يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية وما البرهان عليه ولا يكفي في ذلك
قولهم بان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة فان
المطالب الكلية لا يثبت بامثلة جزئية واما على الوجه الذي ذكره في الكتاب
فضعيف ايضا لانه لو عني بالعلاقة اشتراك الواجب لذاته مع بقية

الاجزاء في انها اجزاء ذلك المركب فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم انتفاء التالي
فان ذلك عين المطلوب ولو عني بالعلاقة امرا اخر بان يكون احدهما علة
للاخر ومستلزما له او محتاجا اليه نوعا من الاحتياج فالشرطية ممنوعة
ومستند المنع تقدم **قال** الواجب لذاته لا يكون وجوده زايدا على
ماهيته الى اخره **اقول** ذهب الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا
الى ان وجود الباري تعالى اسمه عين ماهيته وهو ايضا مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري الا ان الشيخ ابا علي يقول باشتراك الموجودات باسرها
في مفهوم الوجود وامتياز الواجب لذاته عن سايره بقيد سلبي وهو
ان وجوده غير عارض لشي من الماهيات والشيخ ابو الحسن يقول اشتراك
الموجودات في الوجود اشتراك لفظي لا معنوي والذي ذكره في الكتاب
لبيان هذا المطلوب هو حجة الشيخ ابي علي بن سينا وتقريرها ان يقول لو كان
وجوده تعالى مقارنا لماهيته فلا يخلو اما ان يكون مستغنيا عن تلك الماهية
او لا يكون والاول محال لان الغني عن الشي لذاته لا يصير عارضا له فلا يكون
الوجود حينئذ صفة لتلك الماهية وقد فرضناه كذلك هذا خلف والثاني
ايضا محال لان الوجود لو كان مفتقرا الى تلك الماهية كان ممكنا لذاته
لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته وكل ممكن فلا بد له من علة فلذلك الوجود
فان كانت علته غير تلك الماهية كان الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى
غيره فالواجب بالذات واجب بالغير وهو محال وان كانت علته تلك الماهية
ففي حالة ايجابها ذلك الوجود اما ان كانت موجودة بهذا الوجود او لم يكن
والاول محال لانها ان كانت موجودة بهذا الوجود ووجود السبب شرط
للمسبب فيلزم اشتراط الشي بنفسه وهو محال لامتناع تقدم المشروط على
الشرط وامتناع تقدم الشي على نفسه وان كانت موجودة بغير هذا الوجود
لزم كون الماهية موجودة مرتين احدهما بالوجود المقدم والاخرى

بعد الوجود وذلك محال لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجود المتقدم ويلزم
التسلسل وهو محال والثاني ايضا محال لان الماهية اذا لم يكن موجودة
كانت معدومة فيلزم كون المعدوم علة ومؤثر الوجود واجب الوجود
وانه محال اذ لو جاز ذلك في العقل لجاز ان يكون المؤثر في وجود هذا
العالم امرا معدوما وحينئذ لا يمكننا الاستدلال بكون الباري فاعلا
على وجوده ولان تاثير المعدوم في نفس الوجود باطل بالبديهة **قال**
الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود الى
اخره **اقول** توجيه هذا الاعتراض ان يقال لا نسلم ان وجود
السبب شرط للمسبب وانما يلزم ذلك ان لو كان المؤثر في هذا الوجود هو
الماهية بشرط الوجود واما اذا كان المؤثر هو الماهية من حيث هي هي لا بشرط
الوجود فلا يلزم ذلك ولا يتوهم متوهم ان وما اشتراط عدمها في التاثير
لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار او خال العدم فيها
بل المؤثر هو الماهية مع قطع النظر عن وجودها وعدمها واذا كانت لا تخلو
عن احدهما لكن لا عبرة بشي منهما وهذا كما نقول في العلة القابلية للوجود
فان قابليتها للوجود لا يشترط فيها الوجود والا لزم اما كون الشي
مشروطا بنفسه او التسلسل وكلاهما محالان ولم يلزم من ذلك ان يكون
عدمها شرطا لتلك القابلية والا لزم كون الشي الواحد في الوقت الواحد
موجودا ومعدوما لوجوب اجتماع المشروط مع الشرط **قال** ثم
الذي يدل على ان واجب الوجود وجوده زايد على ماهيته الى اخره
اقول لما فرغ من الاعتراض على مقدمات دليلهم شرع في المعارضة
وتقريرها ان يقال اتفقنا نحن والحكماء على ان ماهية الله تعالى غير معلومة
للبشر ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده لوجوب مغايرة المعلوم لما ليس
بمعلوم وللقايل ان يقول لا نسلم ان ماهيته غير معلومة لنا فان حقيقة
ماهيته

ماهيته عبارة عن الوجود المقيد بالقيد السلبي وذلك الوجود معلوم
لنا نعم ان ذلك الوجود يستلزم صفات الكمال ونعوت الجلال وتلك
الصفات لا نهاية لها فالعقل لا يمكنه استحضار ذلك الوجود مع ما له
من الصفات وهذا هو المراد بقولنا ان حقيقة الله تعالى غير معلومة
لنا **قال** الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا
عليه الى اخره **اقول** اتفق الحكماء والمتكلمون على ان
وجوب واجب الوجود ليس امرا ثبوتيا زايدا على ماهيته لكن الحكماء
جعلوه عبارة عن نفس ذات واجب الوجود والمتكلمون جعلوه
عبارة عن امر عدمي وهو عدم احتياجه في وجوده الى الغير واحتج
الامام عليه بوجهين الاول انه لو كان زايدا فلا يخلو اما ان يكون
مستتبعا للوجود او تابعا له والاول محال اذ لو كان كذلك يلزم ان
يكون الفرع اصلا للاصل اي يلزم ان يكون الصفة المفتقرة الى
الموصوف بحالة يفتقر اليها الموصوف لان الوجوب صفة للوجود
والصفة مفتقرة الى الموصوف فالوجوب يفتقر الى الوجود فلو كان
مستتبعا للوجود كان الوجود مفتقرا اليه لان التابع يفتقر الى المتبوع
فيلزم ان يكون الوجوب المفتقر الى الوجود مفتقرا اليه الوجود وانه
محال والثاني ايضا محال لانه لو كان تابعا للوجود كان مفتقرا اليه
والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فالوجوب بالذات ممكن بالذات
فيكون الواجب بالذات ايضا ممكنا بالذات لان الواجب انما صار
واجبا بالوجوب فاذا كان الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب
اولى ان يكون كذلك وقد عرفت ما فيه الوجه الثاني ان الوجوب لو كان
زايدا على ذات واجب الوجود فلا يخلو اما ان يصح عليه العدم
او لا يصح والاول محال والا لصح العدم على الواجب لذاته لانه

علة له وانعدام العلة واجب عند انعدام المعلول والثانى ايضا
محال لان امتناع العدم عليه لا يكون لذاته لامتناع ان يكون فى الوجود
موجودان واجبا الوجود لذاتهما بل لوجوب موثره فيلزم ان يكون
الماهية واجبة قبل وجوبها فقبل هذا الوجوب وجوب اخر ولزم التسلسل
وانه محال **قال** فعورض بان الوجوب والامتناع كيفيتان
لانتساب الموضوعات الى المحمولات فهى لا محالة مغايرة للموضوعات
والمحمولات وتابعة لهما **اقول** احتج القايلون بان الوجوب
زايد على ذات واجب الوجود وصفة له خارجة عنه بان قالوا الوجوب
والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات لانه
يصح ان يقال الانسان يجب ان يكون حيوانا ويمتنع ان يكون حجرا ويمكن
ان يكون كاتبا وكيفية النسبة متاخرة عن النسبة المتاخرة عن المنتسبين
اللذين هما الموضوع والمحمول والمتاخر عن المتاخر عن الشى متاخر
عن ذلك الشى فالوجوب متاخر عن ذات واجب الوجود بمرتبتين
فلو كان نفسه او جزا منه لزم تاخر الشى عن نفسه بمرتبتين او بمراتب
وانه محال واجيب عنه بان قالوا لا نسلم ان الكيفية والنسبة بين الشيئين
متاخرة ومغايرة لهما وانما يلزم ذلك ان لو كان حمل المحمول على الموضوع
حملا معنويا اما اذا كان حملا لفظيا كحمل الوجود على ذات واجب
الوجود فغير معلوم فيه ذلك وقول الامام لان الوجوب والامتناع
كيفيتان لانتساب الموضوعات لانا فى القضايا انما ننسب المحمولات
الى الموضوعات ولئن كان يلزم من ذلك ان يكون الموضوع ايضا منسوبا
الى المحمول لكن النسبة التى هى جزء ماهية القضية هى نسبة المحمول
الى الموضوع لا نسبة الموضوع الى المحمول فاعلم ذلك **قال** و
الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين الى اخره **اقول**
المطلوب

٤٥

المطلوب من هذه المسلة اثبات وحدانية الله تعالى وتقريره ان
يقال لو كان الوجوب بالذات مشتركا بين اثنين لكان فى الوجود
موجودان يشتركان فى الوجوب بالذات ويتمايز كل واحد منهما عن
الاخر بامرما وسماه الامام الهوية وهو التعين والتشخص وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فاذن وجوب كل واحد منهما مغاير لهويته وتعينه
وعند ذلك نقول ان لم يكن احدهما مستلزما للاخر كان انضمام الهوية الى
الوجوب او الوجوب الى الهوية معلول علة منفصلة خارجة عنهما
فكل واحد من ذينك الشخصين يحتاج فى وجوبه وهويته وتشخصه الى سبب
منفصل فالواجب لذاته ليس واجبا من جميع جهاته هذا خلف محال
ولئن كان احدهما مستلزما للاخر فان كان الهوية مستلزمة للوجوب
كان الوجوب معلولا للغير فيكون ممكنا فالواجب اولى بالامكان
ولئن كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فاينما تحقق ذلك الوجوب تحقق
تلك الهوية فكل واجب له تلك الهوية والتشخص وينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما ليس له تلك الهوية والتشخص ليس بواجب لذاته لكن ذلك
التشخص والهوية ليس الا لواحد منهما فالاخر ليس بواجب لذاته وقد فرضناه
كذلك هذا خلف محال وهذه الحجة ذكرها الشيخ فى الاشارات وعليها
يعتمد الحكماء فى الوحدانية وهى ضعيفة لانا نقول لا نسلم ان الوجوب
بالذات لو كان مشتركا بين اثنين لكان فى الوجود موجودان
يشتركان فى الوجوب بالذات وانما يلزم ذلك ان لو كان اشتراكهما
فى الوجوب بالذات اشتراكا معنويا اما اذا كان فى الوجود موجودان
يقال الوجوب بالذات عليهما بالاشتراك اللفظى او كان وجوب
كل واحد منهما مخالفا للاخر بحقيقته فلا يلزم ما ذكرتموه سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بانه اذا لم يكن بينهما ملازمة كان انضمامهما الى الوجوب

معلول علة منفصلة وانما يلزم ذلك ان لو كان بينهما انضمام وانما يكون
بينهما انضمام ان لو كان الوجوب بالذات امرا ثبوتيا اما اذا كان
معنى سلبيا فلا يحتاج هو ولا انضمامه الى علة فضلا عن علة منفصلة
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الهوية مستلزمة للوجوب ولا امتناع
فى ذلك لجواز اشتراك المختلفات فى اللوازم قوله يلزم ان يكون
الوجوب معلولا للغير فيكون ممكنا فيكون الواجب اولى بالامكان
قلنا قد مر الكلام على هذه المقدمة سلمنا ذلك لكن لا نسلم انعكاس
الموجبة الكلية بعكس النقيض موجبة كلية وقد بينا ضعف ادلتهم
فى المنطق على ذلك وانت بعد احاطتك لا يخفى عليك ما ذكره الامام
على مقدمات هذا الدليل بناء على ان الوجوب والتعين كلاهما
امران عدميان واما قوله لو كان الوجوب ثبوتيا فلا يخلو اما ان يكون
داخلا فى الماهية او خارجا قلنا انما كانا باطلين لاستلزام الاول
كون الواجب لذاته مركبا والثانى صيرورة الوجوب ممكنا لاتصاف
الذات به وافتقار الصفة الى الموصوف واليه اشار بقوله وكلاهما
باطلان على ما تقدم اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون خارجا
وما ذكره لابطاله فقد تكلمنا عليه وقوله ايضا لانه لو كان ثبوتيا
لكان مساويا لساير الماهيات فى الثبوت ومخالفا لها فى الخصوصية
الى اخره ظاهر الا قوله لزكان الاتصاف واجبا كان للوجوب وجوب
اخر بيانه لان الاتصاف صفة للوجوب وصفة الصفة صفة وهو ضعيف
ايضا لانه بنا على كون الوجود مشتركا بين الموجودات وبعد تسليم ذلك
لا نسلم ان الوجوب لو كان ممكنا كان الواجب لذاته اولى ان يكون
ممكنا وقد عرفت ضعف ذلك كله واما ما ذكره فى المعارضة فاشارة الى
الشك الذى ذكر فى نفى واجب الوجود وتوجيهه ان يقال الواجب لذاته

غير

غير موجود لما مر واذا لم يكن موجودا لا يكون واحدا لان كونه واحدا
فرع على وجوده فى نفسه وللقايل ان يقول ايضا لو صح جميع مقدمات
دليلكم لزم ان لا يكون فى الوجود موجود واجب لذاته والا لكان
مساويا لساير الموجودات فى مسمى الوجود ويخالف كل واحد منها لغيره
بامر مخصوص به وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجود واجب
الوجود غير ماهيته فان لم يكن بينهما ملازمة احتاج انضمام وجود
الواجب لذاته الى ماهيته الى علة منفصلة ولئن كان بينهما ملازمة
فان كانت الماهية مستلزمة للوجود كان وجود الواجب لذاته معلول
علة فكان ممكنا هذا خلف وان كان الوجود مستلزما للماهية فكل
موجود هو تلك الماهية فما ليس بتلك الماهية ليس بموجود فالموجود
منحصر فى واحد هذا خلف فان قلت لا نسلم اشتراكه لساير الموجودات
فى مسمى الوجود وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود مشتركا بين جميع
الموجودات اشتراكا معنويا وهو ممنوع بل اشتراك الموجودات فى
الوجود اشتراك لفظى فنحن ايضا نقول لا نسلم كون اشتراك الواجبين
فى الوجوب بالذات اشتراكا معنويا وهو المنع الذى ذكرناه عليه
اولا واما دعواه انحصار الجواب على الشك المذكور فيما قال فقد عرفت
انه غير لازم قال رح وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته
والواجب لغيره ليس الا بالاشتراك المعنوى بل بالاشتراك اللفظى
واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان اطلاقه عليهما لو كان بالاشتراك
المعنوى لكان الوجوب بالذات والوجوب بالغير يشتركان فى
مسمى الوجوب ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بامر وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فكل منهما مركب مما به الاشتراك وما به الامتياز
وكل مركب ممكن لافتقاره الى اجزايه التى هى غيره فالوجوب بالذات

ممكن فالواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا وقد عرفت ضعف
هذه المقدمة **قال** ولان القدر المشترك ان كان غنيا عن
الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير الى اخره **اقول**
هذا هو التوجيه الثاني وتقريره ان يقال لو كان اطلاق الواجب
عليهما بالاشتراك المعنوي لزم اشتراك الوجوب بالذات والوجوب
بالغير في نفس الوجوب فالقدر المشترك بينهما لا يخلو اما ان يكون
غنيا عن الغير او مفتقرا اليه والقسمان باطلان اما الاول فلانه
لو كان كذلك لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير ضرورة
استغناء احد اجزائه حينئذ عن الغير وامتناع ان يكون الغني عن
الشيء عارضا له واذا لم يكن تمام ماهيته عارضا للغير لم يكن الواجب بالغير
واجبا بالغير هذا خلف واما القسم الثاني فلان المشترك بينهما لو كان
مفتقرا الى الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير
ضرورة افتقار تلك الماهية الى جميع اجزائه واحتياج احد اجزائه الى
الغير والمحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء فيلزم احتياج
تلك الماهية الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن فالواجب بالذات اولى
ان يكون ممكنا وهو محال وفيه ما مر **قال** فمعارض بان مسمى
الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب بالغير الى اخره
اقول احتج القائلون باطلاق لفظ الواجب على الواجب
بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي بان الواجب يمكن
تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب بالغير بدليل انه يصح ان يقال
الواجب اما واجب بالذات او واجب بالغير وكل ما امكن تقسيمه الى
امرين يكون موجودا في كل واحد منهما لان ما ليس بموجود في كل واحد
منهما استحال انقسامه اليهما فان الثانية لما لم تكن مشتركة بين الترك
والحجر

والحجر استحال ان يقال الانسان اما تركي او حجر واذا كان المورد موجودا
في كل منهما كان الاشتراك معنويا بالضرورة وللقائل ان يقول انما
لم يصح الانقسام فيما ذكرتم من الصورة لانتفاء الاشتراك لفظا ومعنى
وههنا الاشتراك اللفظي موجود فلهذا صح الانقسام فالحاصل ان
صحة انقسام الشيء الى امرين تقتضي الاشتراك اما لفظا او معنى وقد مر ذلك
فيما تقدم فلا نعيده **قال** وللقائل ان يستدل على ان الوجوب
ليس وصفا ثبوتيا الى اخره **اقول** هذا اشارة منه الى انه يمكن
تركيب دليل يدل على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا من الدليلين اللذين
ذكرهما الفريقان بان يقال لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا ولا شك
انه مقول على الواجب بالذات والواجب بالغير فاطلاقه عليهما
حينئذ اما بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول باطل
لما ذكره في المعارضة والثاني باطل لما ذكره الحكماء **قال** ح
الواجب لذاته واجب في جميع جهاته الى اخره **اقول** الواجب
لذاته واجب من جميع جهاته اي لا يحتاج في ذاته ولا في صفة من صفاته
ثبوتية كانت الصفة او سلبية الى غيره بل الذات يقتضي ما لها من
الصفات لانه لو لم يكن كذلك لافتقرت صفة من صفاته اما ثبوتية
او عدمية الى غير ذات واجب الوجود فذاته تعالى متوقفة على
تحقق تلك الصفة ان كانت وجودية وعلى لا تحققها ان كانت عدمية والموقوف
على الموقوف على الغير موقوف على ذلك الغير فذاته تعالى متوقفة
على الغير وانه محال وقد يذكر هذه الحجة لامتناع التغير في صفات الله
تعالى هكذا كل صفة تعقل ثبوتها لواجب الوجود فذات واجب
الوجود اما ان تكون كافية في تحققها او لم يكن فان كانت كافية وجب
حصول تلك الصفة له دايما وان لم يكن كافية في تحققها فان كانت كافية

حينئذ في سلبها عنه وجب دوام سلبها بدوام ذاته واذا كان كذلك
استحال التغير والتجدد في صفاته تعالى وان لم يكن ذاته كافية
لا في ثبوت تلك الصفة ولا في عدمها كان كل واحد من الثبوت
واللاثبوت متوقفا على غير ذاته وذاته متوقفة على ثبوت تلك الصفة
او على لا ثبوتها لامتناع خلو ذات عن احدهما والمتوقف على المتوقف
على الغير متوقف على ذلك الغير فذات واجب الوجود تعالى متوقفة
على غيره والمتوقف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته
هذا خلف ولقايل ان يقول لا نسلم ان ذاته تعالى متوقفة على ثبوت
تلك الصفة او على لا ثبوتها قوله لامتناع خلو ذاته عن احدهما قلنا
لا يلزم من ذلك توقفه او احتياجه الى شيء منهما فان لزوم شيء لشيء
لا يقتضي احتياج الملزوم الى اللازم ولا توقفه عليه فان كل شيء فرض
فان ذات واجب الوجود يكون اما مع ذلك الشيء او مع عدمه ولا تخلو عن
احدهما البتة مع ان ذاته تعالى لا يتوقف على شيء منهما **قال** وهذه
الحجة لا يتمشى الا بنفي كون الاضافات امورا وجودية في الاعيان
اقول اعلم ان هذا اشارة منه الى جواب عن سوال مقدر وهو
ان يقال الباري تعالى موجود قبل كل حادث ثم اذا وجد الحادث
عرض له كونه موجودا معه ثم يصير موجودا بعده اذا عرفت هذا نقول
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون ذاته تعالى كافية في حصول
الاضافة الاولى وهي القبلية والا لتوقف حصولها له على غير ذاته ويلزم
منه المحال المذكور لما ذكرتموه ولو كانت كافية لما حدث شيء من الموجودات
اصلا ضرورة كونه تعالى قبل كل شيء وانه محال واما على العبارة الاخرى
فنقول ذاته ان كانت كافية في تحقق الاضافة الاولى لزم تحققها لدوام
ذاته لكن تحققها يستلزم ان لا يكون الحادث المعين موجودا اصلا وانه

وانه محال وان لم يكن كافية فان كانت كافية في سلبها وسلبها يستلزم صدق
الاضافة الثانية او الثالثة لكن صدق الاضافة الثالثة بدون سبق
الاضافة الثانية محال فصدق الاضافة الثانية مع سلب الاضافة
الاولى واجب في الجملة لوجوب دوام واجب الوجود فنقول اذا
كانت ذاته كافية في سلب الاضافة الاولى كانت كافية في ثبوت
الاضافة الثانية ولو كانت كافية في ثبوتها لزم دوام الحادث المعين
لدوام علته وانه محال وان لم يكن كافية لا في ثبوتها ولا في سلبها وذاته
متوقفة على احدهما وهما متوقفان على غير ذاته فيلزم توقف ذاته
على غيره فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف محال فاجاب الامام
عن هذا القول وتوجيهه ان يقال اما على ما ذكره على الوجه المذكور في الكتاب
فلا نسلم ان ذاته ان لم يكن كافية في الاضافة الاولى توقف حصوله
لها على غير ذاته واما على ما ذكره على الوجه الاخر فلا نسلم ان ذاته ان
لم يكن كافية في ثبوت الاضافة ولا في سلبها كان عروضها لواجب
الوجود بسبب امر غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو كان لشيء منهما حاجة
الى العلة وليس كذلك بل القبلية والبعدية والمعية من الامور
الاضافية وهي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج فلا تحتاج الى
شيء من العلل والتغير من احدى الاضافتين الى الاخرى لا يوجب
التغير لا في الذات ولا في الصفات لم قلتم بانه ليس كذلك ولقايل
ان يقول هذا المنع وارد على كل واحد من الدليلين المذكورين اما على
الاول فلانا لا نسلم ان ذاته تعالى ان لم يكن كافية في حصول صفة
من صفاته لافتقرت تلك الصفة الى غير ذاته وانما يلزم ذلك ان
لو افتقرت تلك الصفة الى غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو افتقرت
تلك الصفة الى علة وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمية اللهم الا اذا خص

هذا الدليل بالصفات الثبوتية وحينئذ لا يتوجه عليه هذا المنع واما
على الثاني فلانا لا نسلم لزوم ذاته ان لم يكن كافية لا في ثبوت تلك الصفة
ولا في عدمها كان كل واحد من الثبوت واللاثبوت متوقفا على غير ذاته
وانما يلزم ذلك ان لو افتقر اللاثبوت الى شيء وهو ممنوع ولو خصص
بالصفات الثبوتية صار الدليل الاول بعينه ولا ينتج امتناع التغير في صفاته
تعالى لجواز ان تكون ذاته كافية في الصفات الثبوتية لكن لا تكون كافية
في الصفات السلبية فيحصل التغير في الصفات **قال** ط
الواجب لذاته لا يصح عليه العدم الى اخره **اقول** لو صح
العدم على الواجب لذاته لكان لذلك العدم سبب لامتناع حصول احد
طرفي الجائز بدون سبب خارجي واذا كان كذلك فوجود واجب الوجود
لذاته توقف على عدم ذلك السبب كان ممكنا لذاته لانا لا نعني بالممكن الا
ما توقف وجوده على غير ذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف
محال وان لم يتوقف على عدم ذلك السبب لزم جواز وجود واجب
الوجود عند تحقق سبب عدمه لكن متى تحقق سبب عدمه لزم عدمه
لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيلزم وجوده وعدمه معا وانه محال
ولقائل ان يمنع قوله لو صح العدم عليه لكان لذلك العدم سبب لامتناع
حصول احد طرفي الجائز بدون سبب خارجي واذا كان كذلك فوجود
واجب الوجود ان توقف على عدم ذلك السبب كان ممكنا لذاته
لانا لا نعني بالممكن الا ما توقف وجوده على غير ذاته فالواجب لذاته
ممكن لذاته هذا خلف محال وان لم يتوقف على عدم ذلك السبب لزم
جواز وجود واجب الوجود عند تحقق سبب عدمه لكن متى تحقق سبب
عدمه لزمه عدمه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيلزم وجوده وعدمه
معا وانه محال وما ذكره لبيانه انما يصح لو كان العدم معللا وهو
ممنوع

ممنوع واعلم ان الواجب لذاته لما كان مفسرا بالموجود الذي يمتنع
عليه العدم لا حاجة لنا في هذا المطلوب الى هذا الدليل بل يلزم
بالضرورة لزوم لا يصح عليه العدم **قال** ي الواجب لذاته يجوز
ان يعرض له صفات يستلزمها ذاته الى اخره **اقول** اختلف
العقلاء في ان الواجب لذاته هل يجوز ان يكون له صفة ام لا فذهب
الحكماء الى امتناعه لانه لو كان له صفة لكان فاعلها ذاته لما عرفت
ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ولا شك ان ذاته قابلة لها
فيكون الشيء الواحد بعينه قابلا لشيء بعينه وفاعلا له وهو محال لان
الفاعل مفيد والقابل مستفيد والشيء الواحد من الجهة الواحدة استحال
ان يكون مفيدا ومستفيدا معا وذهب بعضهم الى جوازه لكن منعوا
الزيادة على صفة واحدة والا لكان الفاعل الواحد مصدرا لامرين
وانه محال لانه اذا صدر عنه الالف مثلا فقد صدر عنه ما ليس ب لكون
الالف ليس نفس الباء واذا صدق عليه انه صدر منه ما ليس ب فقد صدق
انه لم يصدر عنه ب فلو صدر عنه ايضا الباء يلزم صدق النقيضين وهو
انه صدر عنه الباء ولم يصدر عنه الباء وانه محال والكلام على هذين
الدليلين سياتي من بعد وبعضهم قالوا بجوازه وقالوا بالزيادة على
الصفة الواحدة وعلى هذا يكون الموجب المستلزم لتلك الصفات
هو ذاته المخصوصة لما عرفت انه واجب من جميع الجهات وحينئذ
حصل هناك امران الذات والصفات والوجوب الذاتي وهو
استحقاق الوجود من ذاته مخصوص بالذات واما الصفات فهي
مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير لا بد ان يكون ممكنا لذاته والممكن
لذاته استحال ان يكون واجبا لذاته فالوجوب الذاتي حصة الذات
دون الصفات فانها ممكنة مفتقرة الى الذات وهذا معنى قول الامام

فيكون الواجب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة
لوجوب تلك الهوية وكذلك الوحدة حصة لتلك الهوية لانا اذا اعتبرنا الذات
من حيث هي هي كانت واحدة واما اذا اعتبرناها مع الصفات لم تكن
واحدة بل كثيرة ولا واجبة بل ممكنة ثم ان الامام اشار الى دفع سوال
وهو ان يقال اذا جعلتم الوحدة حصة للذات لم تكن الذات واحدة لانه
حينئذ يكون هناك امران احدهما الذات والاخر الوحدة بان قال الوحدة
صفة للذات من حيث هي هي اي الوحدة انما عرضت للذات فقط واما
اذا اخذناها مع الوحدة لم تكن واحدة بل كثيرة **قال** خواص
الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من
حيث هو هو محال **اقول** الممكن هو الذي اذا فرضه العقل موجودا
او معدوما لا يلزم من ذلك الفرض محال من حيث هو هو اي من مجرد
ذلك الفرض فقيدناه بالوجود ليخرج عنه الممتنع وهو الذي يكون عدمه
ضروريا وبالمعدوم ليخرج عنه الواجب لذاته الذي وجوده ضروري
فان فرض الاول موجودا والثاني معدوما يلزم منه المحال وانما قيدناه
بقولنا من حيث هو هو ليدخل فيه المعلول الذي علم وجوده او سبب
وجوده والمعلول الذي علم عدمه او سبب عدمه فان فرض الاول
معدوما والثاني موجودا يستلزم المحال لكن لا من حيث هو هو بل بواسطة
العلم بوجوده او سبب وجوده والعلم بعدمه او سبب عدمه **قال**
فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه احدها ان وجود السواد مثلا
اما ان يكون عين كونه سوادا او جزءه الى اخره **اقول** تقرير هذا
الاشكال ان يقال لو كان الامكان عارضا لشيء من الماهيات لكان مثلا
السواد يصح ان يقال السواد يصح ان يكون موجودا والسواد يصح ان يكون
معدوما لكن ذلك باطل لان وجود السواد اما ان يكون عين كونه سوادا

او امرا زائدا عليه واياما كان امتنع صدق هاتين المقدمتين
اما اذا كان الحق هو الاول فلان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا
ويصح ان يكون معدوما يكون نازلا منزلة قولنا الموجود يصح ان يكون
موجودا ويصح ان يكون معدوما وكل واحد منهما باطل اما الاول
فلان قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا قضية موضوعها الموجود
ومحمولها قولنا يصح ان يكون موجودا فالوجود الذي هو جزء المحمول
ان كان عين الموجود الذي هو الموضوع لزم اسناد الشيء الى نفسه
بالامكان وانه محال وان كان غيره لزم الحكم بجواز كون الشيء موجودا مرتين
وانه محال واما الثاني وهو قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فهو ايضا
باطل لان معناه ان الموجود يصح ان يتصف بالعدم وكل امر امكن اتصافه
بصفة لا بد من جواز تقرره حالة اتصافه بالفعل بتلك الصفة فيلزم
جواز تقرر الشيء موجودا حالة اتصافه بالفعل بالعدم وانه محال بالضرورة
فان كان الحق هو الثاني وهو ان يكون وجود السواد امرا زائدا عليه
فالقول بان السواد يصح ان يكون موجودا باطل لان الوجود اذا كان مغايرا
لماهية السواد وهو صفة لها فقابليتها له اما ان كانت مشروطة بكونها موجودة
او لم يكن فان كان الاول فالوجود الذي هو شرط القابلية ان كان هذا
الوجود لزم كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال لوجوب تقدم الشرط
على المشروط وامتناع تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره لزم كون
الشيء موجودا مرتين ولان الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود
الاول فيلزم التسلسل وانه محال وتقرير قوله ولانه اذا كان الوجود
غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية واما
موصوفية الماهية بالوجود الى اخره ان يقال لو كان الوجود وصفا
مغايرا لماهية السواد لاستحال عروض الامكان للسواد لان الامكان

لو عرض له فالموصوف بالامكان اما الوجود او الماهية او موصوفية
الماهية بالوجود والكل باطل لان واحدا من هذه الثلثة اي واحد
كان لو اتصف بالامكان فهو اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان
مفردا كان معنى الحكم عليه بالامكان ان ذلك الشي المفرد يمكن ان يكون
ذلك الشي المفرد ويمكن ان لا يكون ذلك الشي المفرد وانه باطل بعين ما ابطلنا
في القسم الاول قولنا الموجود يمكن ان يكون موجودا والموجود يمكن ان
لا يكون موجودا وان كان مركبا فهو باطل ايضا لان الامكان حينئذ اما
ان يكون صفة لكل واحد من اجزايه او يكون صفة لبعض اجزايه فقط و
كان فالموصوف به اما ان يكون مفردا او مركبا ويتسلسل بل ينتهي الى ما يكون
الموصوف به مفردا وقد ابطلناه وهو فاسد لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
الموصوف بالامكان هو الماهية وانها تكون مفردة قوله لو كان كذلك لكان
معنى الحكم عليها بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون تلك الماهية
المفردة ويمكن ان لا يكون تلك الماهية المفردة قلنا لا نسلم بل يكون معناه
ان تلك الماهية المفردة يمكن ان تكون موجودة في الخارج ويمكن ان لا يكون
تلك الماهية المفردة قلنا لا نسلم بل يكون معناه ان تلك الماهية المفردة
يمكن ان تكون موجودة في الخارج ويمكن ان لا يكون موجودة فيه وان جعلنا
الموصوف بالامكان هو الوجود كان معنى الحكم عليه بالامكان انه
يمكن ان يحصل للماهية ويمكن ان لا يحصل وان جعلنا الموصوف به موصوفية
الماهية بالوجود كان معنى الحكم عليها بالامكان ان الماهية يمكن ان تصير
موصوفة بالوجود ويمكن ان لا تصير موصوفة به وليس في شي من هذه الاحكام
محال على ان الحق ان كل واحد منها موصوف بالامكان لم قلتم بانه ليس
كذلك لا بد له من دليل **قال** وثانيها ان المحكوم عليه بالامكان اما
ان يكون موجودا او معدوما الى اخره **اقول** هذا هو الشبهة الثانية

وتقريرها من وجهين احدهما ان يقال الشي اما ان يكون موجودا او معدوما
وايما كان استحال ان يكون ممكنا اما المقدمة الاولى فضرورية واما
الثانية فلانه ان كان موجودا فهو حال الوجود والعدم فلا يكون ممكنا
وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود لكون العدم منافيا
للوجود واذا لم يقبل الوجود فلا يقبل العدم والوجود فلا يكون ممكنا
فثبت ان الشي لا يخلو عن الوجود والعدم وكل منهما مناف للامكان
فالقول بكون الشي ممكنا يكون باطلا الوجه الثاني من التقرير ان
يقال الشي اما ان يكون سبب وجوده حاضرا او لا يكون وايا ما كان
امتنع الحكم عليه بالامكان اما اذا كان الواقع هو الاول فلانه حينئذ
يكون وجوده واجبا لما ثبت من امتناع تخلف المعلول عن العلة واذا
وجب وجوده لم يكن ممكنا وان كان الواقع هو الثاني امتنع وجوده
لامتناع حصول ما هو العلة بدون العلة واذا امتنع وجوده لا يكون
ايضا ممكنا فثبت ان القول بالامكان على كل واحد من التقديرين
محال والواقع احد التقديرين فيكون القول بالامكان محالا جزما
قال وثالثها وهو ان الشي لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان
يكون وصفا عدميا او وجوديا الى اخره **اقول** هذا هو
الشبهة الثالثة وتقريرها ان يقال لو كان الشي ممكنا فامكانه اما
ان يكون وصفا عدميا او وصفا وجوديا والقسمان باطلان فبطل
القول بكون الشي ممكنا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون وصفا عدميا
لانه نقيض اللاامكان واللاامكان عدمي لانه يصح حمله على الممتنع
الذي هو نفي محض اذ يصح ان يقال الممتنع ليس بممكن والمحمول على
المعدوم معدوم والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وانه محال واذا
كان اللاامكان عدميا كان الامكان وجوديا لوجوب ثبوت

احد النقيضين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا لوجهين
احدهما انه لو كان كذلك لكان مساويا لسائر الموجودات في كونه
موجودا ومخالفا لها بحقيقته المخصوصة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فحقيقته مغايرة لوجوده فاتصاف ماهيته بوجوده اما ان يكون واجبا
او ممكنا والاول محال لانه حينئذ يصير الامكان موجودا واجبا
لذاته ولو كان كذلك كان الممكن الموصوف به ايضا موجودا والا لزم
قيام الصفة الوجودية بالعدم وانه محال واذا كان الممكن موجودا
وهو شرط لقيام الامكان الذي هو واجب لذاته وكل ما كان شرطا
لوجوب ما هو واجب لذاته كان اولى ان يكون واجبا لذاته فالممكن
لذاته واجب لذاته وانه محال والثاني ايضا محال لان اتصاف
ماهيته بوجوده لو كان على سبيل الامكان لزم ان يكون الامكان
امكان اخر زائد عليه ولامكان امكانه امكان اخر ولزم التسلسل
وانه محال الوجه الثاني وهو لان الامكان لو كان وصفا وجوديا وهو
وهو حاصل للمحدث قبل وجوده لان المحدث الذي ما وجد بعد يصح
اتصافه بالامكان ولو كان كذلك لزم اتصاف الشي حال عدمه
بصفة وجودية وذلك محال **قال** الجواب عن الاشكال
الاول لن ذلك انما يتوجه على من يقول الشي حال وجوده ممكن الوجود
وحال عدمه ممكن العدم الى اخره **اقول** اعلم ان هذا السوال
لما اورد على بعض الحكماء ان معنى قولنا للشي انه ممكن الوجود و
العدم ليس هو بالقياس الى الزمان الحاضر بل بالقياس الى الزمان
المستقبل فاذا قلنا للموجود انه ممكن عدمه او للمعدوم في الحال ممكن
ان يصير موجودا في الزمان المستقبل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكرتموه من
الاشكال لانا نختار ان وجود السواد نفس السواد قوله لو كان

كذلك كان قولنا السواد يصح ان يكون معدوما نازلا منزلة قولنا
الموجود يصح ان يكون معدوما وانه محال قلنا لا نسلم استحالة ذلك
بالنسبة الى الزمان المستقبل فان الموجود في الحال لا يمتنع ان يصير
معدوما في ثاني الحال وهذا هو المراد لا ان الموجود في الحال يصح ان
يكون معدوما في ذلك الحال حتى يلزم الوجود والعدم في شي واحد
قال وعن الثاني انه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها
موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التي هي احد اجزاء ذلك
المجموع غير قابلة للعدم **اقول** تقرير هذا الجواب ان يقال لم قلتم
بان الماهية اذا لم يقبل العدم بشرط الوجود والوجود بشرط العدم
لا يكون هي من حيث هي تلك الماهية قابلة فان كون الشي ممكنا معناه
يقبل الوجود والعدم كل منهما بدلا عن الاخر ومن البين ان ما ذكرتموه لا يبطل
ذلك وهذا هو المراد مما ذكره الامام في الجواب اذ لا يلزم من عدم قبول كل
منه لذلك الشي ونظايره كثيرة وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه المحققون
في وضع هذه الشبهة **قال** وعن الثالث ان الامكان وصف ثابت في
الذهن لا تحقق له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتموه **اقول**
تقرير هذا الجواب ان يقال ايش تعني بقولك الامكان اما ان يكون وجوديا
او عدميا ان عنيت به الموجود باحد الوجودين اعني الخارجي والذهني فنختار
انه موجود في الذهن قوله لو كان كذلك لكان مساويا لسائر الموجودات
في الوجود ممنوع لان الموجود في الذهن فقط لا يشارك الموجود في
الخارج في الوجود وان عنيت به الموجود في الخارج فنختار انه ليس
بموجود في الخارج اما قوله اللاامكان عدمي في الخارج فيكون الامكان
وجوديا فيه لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا في الخارج فقد
عرفت ما فيه غير مرة لا يقال المراد هو القسم الاول وبطل كل واحد

من شقي الترديد اما بطلان كون الامكان موجودا في الخارج
فلما مر واما بطلان كونه موجودا في الذهن فلانه لو كان كذلك لكان
مساويا لساير الموجودات الذهنية في الوجود الذهني ومخالفا لها
في الخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجوده الذهني
مغاير لماهيته المخصوصة فاتصاف ماهيته بوجوده الذهني لو كان
واجبا كان الامكان واجبا لذاته ولو كان ممكنا كان له امكان اخر
ويتسلسل واما ابطال الشق الثاني من الترديد فلما مر من وجوب
وجوده في الخارج لانا نقول لم قلتم بان اتصاف الامكان بالوجود
الذهني محال قوله لو كان كذلك لكان الامكان واجبا لذاته قلنا
نعم ولكن في الذهن ولا نسلم استحالة ذلك لان معناه ان الماهية الحاصلة
في الذهن يجب ان يكون حاصلة فيه **قال** لانا نجيب عن الاول
بوجهين الاول ان القول بالامكان الاستقبالي محال الى اخره **اقول**
تقرير هذا الجواب ان يقال القول بالامكان الاستقبالي لا يتحقق
ولا يعقل الا بالقول بالامكان الحالي وقد بينا فساد الثاني فكذا الاول
بيان ذلك انا اذا قلنا للشيء الموجود في الحال بانه يمكن ان يصير معدوما
في الاستقبال له مفهومان احدهما ان يكون المراد منه ان الامكان يحصل
في الحال بالنسبة الى الاستقبال والثاني ان يكون المراد منه ان الامكان
لا يحصل ايضا في الحال بل انما يحصل في الاستقبال والاول باطل لان حصول
الشيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال فالحصول الموصوف
بكونه في الاستقبال لا بد فيه من الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال
محال لان الحال عبارة عن زمان وجد ولم ينعدم بعد والاستقبال
عبارة عن زمان متوقع حضوره ولم يحصل بعد وبين هذين المفهومين
تناف وتضاد فاستحال حصول احدهما في الاخر ومع الاخر واذا كان

حصول الاستقبال في الحال محالا والموقوف على المحال محال فالشيء
بشرط حصوله في الاستقبال مستحيل الحصول في الحال واذا كان كذلك
امتنع الحكم عليه بالامكان لاستحالة كون كون الشيء محكوما عليه بالامتناع
والامكان معا والثاني وهو ان يكون الامكان لا يحصل الا عند
الاستقبال فهو ايضا باطل لافضايه الى القول بالامكان الحالي
لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ صار ما كان
محكوما عليه بالامكان الاستقبالي محكوما عليه بالامكان الحالي
ولما كان الاول محالا والثاني يقتضي القول بالامكان الحالي
ظهر ان القول بالامكان الاستقبالي لا يتحقق الا بالقول بالامكان
الحالي والقول بالامكان الحالي محال لما مر من الاستحالات فكذا
القول بالامكان الاستقبالي **قال** فان قلت انه وان
كان بهذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال
الى اخره **اقول** تقريره ان يقال لم قلتم بان العدم في
الحال بشرط حصول الاستقبال اذا كان محالا كان العدم في الاستقبال
محالا ونحن انما ادعينا امكان العدم في الاستقبال لا في الحال
بشرط حصول الاستقبال في الحال اجاب الامام عنه بان امكان
العدم في الاستقبال لو كان حاصلا في الحال يلزم حصول النسبة بدون
احد المنتسبين لان الاستقبال غير حاصل في الحال وانه محال ضرورة
ان النسبة بين الامرين لا يتحقق الا عند تحقق كل واحد من ذينك الشيئين
ان ادعى ذلك في الخارج ممنوع فان الموجود المعين بشرط سبق العدم
عليه امكانه حاصل في الازل بالنسبة الى لايزال مع ان حصول لايزال
في الازل محال وان ادعى ذلك في الذهن فمسلم والامر كذلك هنا لان
لايزال مستقبل حاصل للذهن **قال** سلمنا الامكان الاستقبالي

الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان يقال ولئن سلمنا
الامكان الاستقبالي لكن ما ذكرنا من الاشكال يندفع بهذا لانا
اذا قلنا للموجود في الحال انه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال
كان ذلك حكما على هويته بامكان صيرورته معدومة في الاستقبال
لكن المحكوم عليه بصفة لا بد من تقرره مع تلك الصفة فلو كان الوجود
نفس هويته كان ذلك حكما على الموجود في الحال بانه يمكن اتصافه
بالعدم فيكون الموجود جائز الاتصاف بالعدم وانه محال فعلم ان
الاشكال المذكورات في الامكان الاستقبالي ايضا وللقائل ان يقول
لا نسلم ان المحكوم عليه بصفة لا بد من تقرره مع تلك الصفة مطلقا وانما
يلزم ذلك ان لو كانت تلك الصفة وجودية اما اذا كانت اعتبارا عقليا
فلا وهنا كذلك لان امكان صيرورة الموجود معدوما في الاستقبال
امر غير حقيقي بل هو اعتبار عقلي لا تحقق له في الخارج لم قلتم بانه ليس
كذلك **قال** وعن الثاني ان شرط كون الشيء قابلا للشيء كون
القابل خاليا عما في المقبول الى اخره **اقول** تقرير هذا الجواب
ان يقال لما كان الوجود والعدم كل منهما نافيا للامكان لما بينا وسلمتم
والماهية لا تخلو عن واحد منهما لامتناع خلو الشيء عن الوجود والعدم
معا فالمنافي للامكان لازم للماهية فلا يكون الماهية ممكنة اي
قابلة للوجود والعدم لان من شرط كون الشيء قابلا للشيء ان يكون
القابل خاليا عما في المقبول وللقائل ان يقول لا نسلم ان من شرط كون
الشيء قابلا للشيء خلو القابل عما في المقبول بل حصول المقبول مشروط
بخلو القابل عما فيه لا قابليته لذلك فان الماهية لذاتها موصوفة
بامكان اتصافها بالعدم والوجود كل منهما بدلا عن الاخر والا لزم انقلاب
الشيء من امتناع الاتصاف بالشيء الى امكان الاتصاف به وذلك قلب
للحقايق

للحقايق واذا كانت كذلك كانت القابلية من لوازم ذاتها غير مشروطة
بشيء اصلا **قال** وعن الثالث ان حكم الذهن بالامكان
اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون الى اخره **اقول**
تقرير هذا الجواب ان يقال الحكم بان الامكان وصف ثابت في
الذهن باطل لانه ان كان مطابقا للخارج كان الامكان ثابتا
في الخارج ويعود الاشكال المذكور وان لم يكن مطابقا كان كذبا
وجهلا فثبت ان هذا الحكم باطل وهذا الجواب فيه نظر لانا لا نسلم
انه ان لم يكن مطابقا للخارج على معنى ان الامكان لا يكون ثابتا
في الخارج وكذا الابوة والبنوة وغير ذلك من الامور الاعتبارية
العقلية كان كذبا وجهلا فان العقل يحكم بان الممتنع ثابت
في الذهن مع انه غير مطابق للخارج بهذا التفسير اذ ليس لها تحقق
في الخارج وهو حق وصدق نعم لو حكم العقل بثبوت الشيء في
الذهن ولا يكون ثابتا في الذهن وثبوت الشيء في الخارج ولا يكون
ثابتا في الخارج كان ذلك كذبا وجهلا **قال** ولان امكان
الشيء وصف للشيء الى اخره **اقول** هذا هو الجواب الثاني
عن هذا السوال وتقريره ان يقال امكان الشيء استحال حصوله في الذهن
لان الامكان صفة للممكن بدليل صدقه عليه والممكن مغاير
للذهن فلو حصل الامكان في الذهن لزم قيام صفة الشيء بغير
ذلك الشيء وانه محال بالضرورة وللقائل ان يقول لا نسلم صدق
هذه الشرطية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الممكن الذي الامكان
صفة له حاصلا ايضا في الذهن اما اذا كان هو ايضا في الذهن كان
الامكان قائما بما هو قائم بالذهن فيكون صفة الشيء قائمة بذلك
الشيء لا بغيره الذي هو محال **قال** الا ان يقال المراد من قولنا

امكان الشيء حاصل في الذهن الى اخره **اقول** هذا جواب
بعض المتكلمين عما ذكره الامام وتقريره ان يقال ما ذكرتموه من
اعادة الاشكال والكذب والجهل انما يلزم ان لو لم يكن المراد
من قولنا امكان الشيء حاصل في الذهن هو ان العلم بالامكان
حاصل في الذهن والمراد ذلك وحينئذ لا يتوجه ما ذكرتموه اجاب
الامام عنه بقوله وهو حق لكنه لا يندفع السوال معناه ان ما ذكرتموه
من ان العلم بامكان الشيء حاصل في الذهن كلام حق لكن
لا يندفع به ما ذكرناه من السوال لان بحثنا انما وقع في ان الامكان
هل له ثبوت في الذهن ام لا لان العلم به هل هو كذلك ام لا وحينئذ
يعود ما ذكرناه في ان الامكان وجودي او عدمي الى اخر ما مر
والامام ما تعرض للجواب عن هذه الشكوك بل اقتصر على ان
كون الماهيات المتغيرة ممكنة امر ضروري لا يبطل بما ذكرتموه لانه
تشكيك في الضروريات والضروريات لا يحصل الشك فيها بسبب
ايراد الشكوك عليها وانت بعد احاطتك بما ذكرناه خبير بحل كلها وايراد
المنع على مقدماتها الفاسدة **قال** الممكن لا يوجد ولا يعدم الا
لسبب منفصل الى اخره **اقول** اختلف العلماء في ان هذه
المسألة هل هي بديهية ام محتاجة الى البرهان اكثر المحققين ذهبوا
الى انها قضية بديهية لا يمكن ذكر البرهان عليها وقال بعضهم انها
برهانية اما الفريق الاول فذكروا لبيان كونها بديهية مولن طرفي
الوجود والعدم لما استويا بالنسبة اليه استحال ان يترجح احدهما
على الاخر الا لمرجح خارجي والعلم به ضروري مركوز في بداية العقول
فان كفتي الميزان لو استويا وقال قايل ترجحت احديهما على الاخرى
من غير مرجح حكم كل عقل بالبديهة ببطلان ذلك القول فكذا
فيما

نحن فيه **قال** فان قيل قولكم لو استويا امتنع الترجيح الا
لمرجح الى اخره **اقول** بعض الناس زعم ان الامكان
لا يوجب الحاجة الى الموثر متمسكا بما ذكره الامام لانهم قالوا العلم
بان الشيء اذا كان نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه لا يترجح احدهما
على الاخر الا لمرجح اما ان يدعى كونه اوليا او نظريا والاول باطل
لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين
لم نجد القضية الاولى بوجه ما ومع قيام الاحتمال ولو على ابعد الوجوه
لا يبقى الجزم اليقيني بها وعند انتفا الجزم استحال ان يقال انه
اولي وايضا فان بعض العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن مرجح
في مواضع منها ان الله تعالى اوجد العالم في وقت مخصوص دون
ساير الاوقات وخصص بعض الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب
والحظر والحسن والقبح من غير مرجح ومنها ان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه والجايع اذا خير بين
رغيفين متساويين والعطشان بين قدحين متساويين فانه يختار
احدهما من غير مرجح ومنها ان الذرات عند بعض الناس متساوية
مع اختصاص بعضها بصفة معينة دون ساير الصفات لا لامر يوجب
ذلك ولان الامكان لو اقتضى الحاجة الى الموثر بالضرورة لكان
العلم باحتياج الباقي الى الموثر ضروريا لكونه ممكنا والتالي
باطل لان العقلاء اختلفوا فيه فبعضهم ذهبوا الى استحالة ذلك لكونه
تحصيلا للحاصل واذا كان وقوع احد طرفي الممكن من غير مرجح امرا
ذهب اليه اكثر العقلاء فكيف يتمشى دعوى الضرورة في امتناعه
واما الثاني وهو ادعا ان هذه القضية برهانية فاين البرهان
قال سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بامور الى اخره

اقول تقرير هذا الشك ان يقال لو افتقر الممكن الى المؤثر
فاما ان يؤثر المؤثر فيه او لا يؤثر والقسمان باطلان اما الاول
فلانه لو اثر فيه مؤثرية في ذلك الاثر اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا
والاول محال لان وجوده اما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج ايضا
والاول محال لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج
كان جهلا لمن اعتقد ان العالم قديم مع انه في نفس الامر لا يكون كذلك
كان ذلك الاعتقاد جهلا فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق
كما في الخارج كان ذلك الحكم جهلا وكذبا فلا يكون الشيء مؤثرا في نفسه
وقد فرضناه مؤثرا هذا خلف واما الثاني وهو ان يكون للمؤثرية ثبوت
في الخارج ايضا فهو ايضا باطل لان المؤثرية حينئذ اما ان يكون
نفس المؤثر او نفس الاثر كما ذهب اليه المتكلمون فانهم قالوا لا معنى
لكون الشيء مؤثرا في شيء الا تحقق ذات المؤثر وذات الاثر واما ان
يكون امرا زائدا عليهما كما ذهب اليه الحكماء حيث اثبتوا المؤثرية وصفا
مغايرا لذات المؤثر والاثر وسموها بمقوله الفعل والانفعال والاولان
باطلان اما اولا فلانا نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في كون
ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما انا نعقل قدرة الله تعالى والعالم
ونشك في ان العالم اثر لتلك القدرة ام لا وكذلك اذا علمنا حقيقة
واجب الوجود وحقيقة العقل والجسم ونشك في ان واجب الوجود
هل هو علة العقل والجسم ام لا اللهم الا ببرهان منفصل والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فاذن مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم وتاثير
واجب الوجود في حقيقة العقل والجسم امر زائد على المؤثر والاثر واما
ثانيا فلان مؤثرية الشيء في الشيء كمؤثرية القدرة في العالم نسبة
مخصوصة بين المؤثر والاثر والنسبة بين المنتسبين يتوقف
تحققها

تحققها على تحقق كل واحد من المنتسبين والمتوقف على الامرين
مغاير لكل منهما فمؤثريته احدهما في الاخر مغايرة لذات كل واحد
منهما والثالث وهو ان يكون المؤثرية امرا زائدا على ذات المؤثر
والاثر فهو ايضا باطل لانه حينئذ اما ان يكون من العوارض
اي يكون صفة عارضة لذلك المؤثر او يكون موجودا قائما بنفسه
اي يكون جوهرا والاول محال لانه لو كان كذلك لكانت ممكنة
لذاتها مفتقرة الى مؤثر اخر فمؤثرية ذلك المؤثر فيها حينئذ يكون
زائدة عليها فلزم التسلسل وانه محال لا يقال لا نسلم امتناع التسلسل
لانا نقول المدعى امتناع اللازم واللازم هنا ليس هو التسلسل
لان التسلسل انما يعقل اذا كان هناك امور متتالية الى غير النهاية
وذلك يستدعي ان يكون كل واحد منها متلوا لصاحبه وانما يكون متلوا
لصاحبه ان لو لم يكن بينه وبين صاحبه واسطة واللازم ههنا ليس
كذلك لان اللازم ههنا امور غير متناهية بين كل اثنين منها امور غير
متناهية وهي تاثير المتلو في التالي فالحاصل ان اللازم ههنا
امور غير متناهية بين كل اثنين منها ايضا امور غير متناهية وذلك
يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين وهو محال بالضرورة
يابا العقل السليم والطبع المستقيم سواء كان التسلسل محالا او ممكنا
والثاني وهو ان يكون المؤثرية موجودا قائما بنفسه فهو محال ايضا
لان مؤثرية الشيء في غيره نسبة بين ذلك المؤثر والاثر والنسبة بين
الشيئين صفة اضافية والصفة الاضافية استحال ان يكون جوهرا
قائما بنفسه ولئن سلمنا صحة كونها جوهرا فنقول اذا كانت المؤثرية
جوهرا قائما بنفسه فالمؤثر في وجود الممكن اي في الاثر اما الجوهر الاول
وهو الذي فرضناه مؤثرا او الجوهر الثاني وهو المؤثرية او المجموع المركب

منها وعلى كل واحد من التقادير فمؤثرية المؤثر في الاثر يكون
امرا زائدا عليهما ولزم التسلسل وانه محال والامر الثاني وهو ان
يكون المؤثرية امرا عدميا فهو ايضا محال لانها نقيض اللامؤثرية
التي يصح حملها على العدم اذ يصح ان يقال المعدوم ليس بمؤثر
والمحمول على الامر العدمي يجب ان يكون عدميا والا لزم قيام
الموجود بالمعدوم وانه محال واذا كانت اللامؤثرية عدمية كانت
المؤثرية وجودية لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا والقسم
الثاني وهو ان لا يؤثر المؤثر في الممكن فهو ايضا باطل لانه حينئذ لا
يكون شيء من افراد الممكن موجودا اذ وجود الممكن بدون تاثير
المؤثر فيه محال لكن الثاني محال بالضرورة لانا نعلم بالضرورة
وجود ممكن ما والحس يشهد بذلك ايضا **قال** وثانيها ان
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه الى اخره
اقول هذا هو الشبهة الثانية وتقريرها ان يقال لو اثر شيء
في شيء فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه
والقسمان باطلان فبطل القول بالتاثير اما بطلان الاول فلان
التاثير حال وجود الاثر يقتضي ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وانه محال واما بطلان الثاني فلان حال عدم الاثر لا اثر واذا لم يكن
الاثر موجودا لا يكون تاثير المؤثر في الاثر موجودا وان كان التاثير
مغايرا لحصول الاثر عن ذات المؤثر فحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجوديا
او عدميا ويعود جميع ما ذكرناه في القسم الاول من الوجه الاول **قال**
وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود او في اتصاف
الماهية بالوجود الى اخره **اقول** هذا هو الشبهة الثالثة وتقريرها
ان يقال لو اثر شيء في شيء فاما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود
او

او في اتصاف الماهية بالوجود او في امر رابع مغاير لهذه الامور
والاقسام باسرها باطلة اما القسم الاول فلان كل ما كان بالغير
يرتفع بارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم
ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وانه محال لان السواد
يستحيل ان لا يكون سوادا ثم ان الامام سال نفسه بقوله لا يقال
نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد بل
نقول يفنى السواد ولا يبقى تقريره ان يقال لا نسلم ان كون السواد
سوادا لو كان بالغير لزم ان يكون السواد حال كونه سوادا غير سواد
عند عدم ذلك الغير بل عند عدم ذلك الغير يرتفع السواد عن الخارج
ويفنى واجاب عنه بقوله لانا نقول اذا قلنا فني السواد ولا يبقى فهذه
قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقرره
حال الحكم بحصول ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد فني
فالموضوع هو السواد فلا بد وان يكون السواد متقررا حال ذلك الفناء
واذا كان الفاني هو السواد ايضا لزم ان لا يكون السواد متقررا حال
ذلك الفناء في هذه الحالة فيلزم صدق قولنا السواد معدوم فيكون
السواد متقررا وغير متقرر وذلك محال وهذا في غاية الضعف اما اولا
فلانه كلام على مستند المنع وهو غير مرضي عند اهل النظر واما ثانيا
فلانا بعد التجاوز عن ذلك لا نسلم ان المحكوم عليه لا بد من تقرره في الخارج
حال الحكم عليه فانا نحكم على الممتنع بانه لا ثبوت له في الخارج وعلى
شريك الله تعالى بانه ليس بموجود في الخارج مع انه ليس لشيء من موضوعي
هاتين القضيتين وجود في الخارج نعم لو اراد ان الموضوع يجب ان يكون متحققا
في الذهن حال الحكم عليه حكما ايجابيا او سلبيا فهو حق والامر هنا كذلك لان
السواد حالة الحكم عليه بالفناء عن الخارج متصور في الذهن ولا يلزم من ذلك

محال لان الموجود في الذهن جاز الحكم عليه بانه معدوم في الخارج
اما القسم الثاني وهو ان يقال المؤثر اثر في وجود تلك الماهية فهو
ايضا باطل والا لزم ان لا يبقى الوجود وجود عند عدم ذلك
الغير وذلك التاثير وهو محال على ما مر تقريره في القسم الاول وفيه
ما مر واما القسم الثالث وهو ان يقال المؤثر اثر في موصوفية
الماهية بالوجود فهو ايضا باطل اما اولا فلان موصوفية الماهية
بالوجود ليست امرا وجوديا ومتى كانت كذلك لم يكن بها حاجة الى
المؤثر اما المقدمة الاولى فلانها لو كانت وجودية لم يكن جوهرا
قايما بنفسه لانها نسبة اضافية بين الماهية والوجود والنسب والاضافات
استحال قيامها بنفسها بل تكون صفة قايمة بالماهية واتصاف الماهية
بها تكون ايضا صفة اخرى زايدة عليها ولزم التسلسل واما المقدمة الثانية
فظاهرة واما ثانيا فلانا وان سلمنا ان الموصوفية صفة ثبوتية لكن
استحال تاثير المؤثر فيها لان المؤثر لو اثر فيها فاما ان يؤثر في ماهيتها
او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود جميع ما ذكرناه
من التقسيم المقدم واما القسم الرابع وهو ان يكون تاثيره في امر رابع
مغاير لهذه الامور الثلثة فهو ايضا باطل لانا ننقل الكلام اليه فنقول
تاثيره اما ان يكون في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده
والاقسام باسرها باطلة على الوجه الذي مر **قال** ورابعها لو افتقر
رجحان احد طرفي الممكن على الاخر الى المرجح لافتقر ترجح العدم على الوجود
الى المرجح لكن ذلك محال **اقول** هذا هو الشبهة الرابعة
وتقريرها ان نقول لو كان الامكان محوجا الى العلة لافتقر الممكن في
ترجح احد طرفيه على الاخر الى المرجح ولو كان كذلك لافتقر في ترجح العدم
على الوجود الى المرجح والعلم بهذه الشرطية ضروري لكن الثاني محال

محال لان طرف العدم لو كان بالمؤثر فاما ان يصدر عن المؤثر
منه اثرا ولم يصدر منه شي اصلا والاول محال والا لكان ذلك
الاثر دافعا للعدم السابق ورافع العدم وجود فتاثيره وجود
لا عدم وقد فرضناه عدما هذا خلف والثاني ايضا محال لانه حينئذ
لا يكون المؤثر مؤثرا لكن المؤثر لابد له من اثر وقد فرض كذلك هذا
خلف **قال** والجواب ان تلك القضية بديهية والتفاوت بينها
وبين ساير البديهيات في العقل محال **اقول** الامام لما
فرغ من تقرير الشك وايراد المعارضات شرع في الجواب قال
اما الجواب عما ذكروه اولا فنختار ان هذه القضية وهي قولنا ان الطرفين
لما استويا بالنسبة الى ماهية الممكن استحال حصول احدهما الا لمرجح
قضية بديهية قوله لو كان كذلك لما كان بينها وبين ساير البديهيات
تفاوت في العقل قلنا نعم ولم قلتم بان التفاوت بينها وبين غيرها
من القضايا البديهية واقع فان عندنا لا فرق بينها وبين غيرها البته
ولين سلمنا وقوع التفاوت ولكن لم قلتم بان التفاوت في البديهيات
غير جايز قوله اكثر العقلا التزموا وقوع الممكن لا عن سبب قلنا
لا نسلم نعم ربما لزمهم ذلك وليس كل ما يلزم انسانا يكون قايلا به
ولين سلمنا انها غير بديهية لكن البرهان على صحتها ظاهر لان احد طرفي
الممكن ما لم يجب لم يوجد لما سياتي وذلك الوجوب امر به حصل بعد
ان لم يكن فيكون وصفا وجوديا والا لجاز ان يكون العلم الحاصل بعد
عدمه والحركة بعد السكون عدميا واذا كان وجوديا لابد لها من
موصوف موجود لما مر وذلك ليس هو ماهية الممكن لانها قبل وجودها
معدومة فلابد من شي اخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى ماهية الممكن
وذلك هو المؤثر وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان الممكن ما لم يجب

لم يوجد فان القايلين بالبحث والاتفاق زعموا ان نسبة الوجود الى
ماهية الممكن كنسبة العدم اليها مع ان كل واحدة من طرفيها يحصل بدلا
عن الاخر على سبيل الاتفاق والبحث ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم
كون الوجوب وجوديا وما ذكرتموه من حديث العلم والحركة فغير لازم
وما الدليل عليه ثم البرهان على انه لا يجوز ان يكون وجوديا لكان صفة
لغيره فيكون ممكنا لافتقاره الى موصوفه فلا يوجد الا بوجوب اخر وكذا الكلام
في ذلك الوجوب الثاني فيتسلسل وانه محال ولين سلمنا ذلك لكن قيامه بغير
الممكن محال لان الوجوب والرجحان من صفات الممكن وقيام صفة
الشي بغيره بين الاستحالة وقوله لو كانت هذه القضية ضرورية لكان
العلم باحتياج الباقي الى الموثر ضروريا قلنا نعم والامر كذلك فان
من جرد النظر اليه علم احتياجه الى الموثر بالضرورة **قال** واما
المعارضة الاولى فمرفوعة الى اخره **اقول** هذا الكلام ظاهر
لكنه ليس حلا للمغالطة والشبهة المذكورة بل حلها ان يقول لم لا يجوز
ان يكون الموثرية ثابتة في الذهن دون الخارج قوله الذي وجد
في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج كان جهلا قلنا لا نسلم وانما يكون
جهلا ان لو حكمنا بثبوتها في الخارج اما اذا حكمنا بثبوتها في الذهن فقط
بعدمها في الخارج لا يقتضي كون ذلك الحكم جهلا وقد مر مثل هذا غير مرة
ولين سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون موجودة في الخارج قوله لو كانت
موجودة في الخارج فاما ان يكون عبارة عن ذات الموثر والاثر
او مغايرة لهما قلنا لم لا يجوز ان يكون عبارة عن ذات الموثر والاثر
قوله لانا نعقل ذات الموثر والاثر مع الشك في كون ذلك الموثر
موثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله تعالى ولكنا
لا نعلم ان الموثر فيه قدرة الله تعالى قلنا لا نسلم فان عند الحكماء
الباري

الباري تعالى علة لذاته ويستحيل تصور العلة بدون تصور المعلول
واذا كان كذلك فلا يصح ان يقال انا نعلم حقيقة الله تعالى وحقيقة
العالم مع الشك في انه هل موثر في العالم ام لا واما عند المتكلمين
فلان الامكان من لوازم ذات العالم والعلم بالملزوم علة
العلم باللازم القريب واذا علمنا ذات الله تعالى وذات العالم
علمنا ان العالم ممكن واذا علمنا امكانه علمنا ان له موثرا لكون الامكان
محوجا الى الافتقار الى الموثر وحينيذ لا يصح ان يقال نعلم
حقيقة العالم ولا نعلم ان غيره اثر فيه هكذا ذكره بعض الفضلاء
وفيه نظر لان من شرط مستند المنع ان يكون صدقه منافيا لصدق
الممنوع ولا تنافي بين ان يكون الموثر به نفس الموثر او الاثر
وبين استلزام العلم بالاثر احتياجه الى الموثر واذا كان كذلك
فالاختصار على المنع وترك التعرض للمستند اولى قوله في الوجه
الثاني موثرية الشي في الشي نسبة مخصوصة بين الموثر والاثر
قلنا لا نسلم فان المتكلمين يقولون الموثرية عبارة عن ذات
الاثر والحكماء يقولون عبارة عن ذات الموثر والاثر ويعرض
لها نسبة واضافة بمقايسة احدهما الى الاخر فاذن الاضافة
عارضة للموثرية لا انها نفس الاضافة لم قلتم بانه ليس كذلك
ولان كل ما لا يعقل الا اذا كان له متعلق لو كان صفة اضافية
لكان العلم ايضا صفة اضافية لانه لا يعقل الا وان يكون له معلوم
والتالي باطل لان العقلا باسرهم اتفقوا على انه صفة حقيقية
عرضت لها النسبة والاضافة فان منع مانع ذلك تركناه واقتصرنا
على المطالبة المذكورة وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
الموثرية امرا زايدا على ذات الموثر والاثر قوله لو كان كذلك فاما

ان يكون من العوارض او موجودا قايما بنفسه قلنا لم لا يجوز ان يكون
من العوارض قوله لانها حينئذ يكون ممكنة مفتقرة الى موثر اخر
وموثريته تكون زايدة عليها ولزم التسلسل قلنا لا نسلم افتقارها
الى الموثر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن قديمة فانها لو كانت قديمة
استغنت عن الموثر لان علة الحاجة الحدوث لا الامكان ولئن
سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان موثرية الموثر فيها يكون زايدة عليها ولم لا يجوز
ان يكون تلك الموثرية نفس الموثر والاثر او نفس احدهما ولئن سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الموثرية امرا عدميا قوله لانه نقيض
اللاموثرية وهي عدمية فتكون الموثرية وجودية لان احد النقيضين
يجب ان يكون وجوديا قلنا قد مر الجواب عن هذا غير مرة **قال**
واما المعارضة الثانية وهي كذلك ايضا الى اخره **اقول** معنى
الكتاب ظاهر لكنه ليس تعيينا للمقدمة الفاسدة من الشبهة فلا يكون
حلا بل الطريق في حله ان يقال لم قلتم بان التاثير حالة الوجود
محال قوله لانه يكون تحصيلا للحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل
الحاصل ان الموثر يعطيه وجودا اخر حتى يكون موجودا مرتين فلا نسلم
ان التاثير لو كان حالة الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان عنيت به
صيرورته موجودا وابقاء ذلك الوجود في الزمان الثاني فهو مسلم
ولم قلتم بان ذلك محال وان عنيت به امرا ثالثا فبينه لينظر فيه
قال واما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك الى اخره
اقول معنى الكتاب ظاهر لكنه ليس تعيينا للمقدمة الفاسدة
من الشبهة فلا يكون حلا بل الطريق في حله ان يقال لم قلتم بان
التاثير حالة الوجود محال قوله لانه يكون تحصيلا للحاصل قلنا
ان عنيت تحصيل الحاصل ان الموثر يعطيه وجودا اخر حتى يكون موجودا

مرتين فلا نسلم ان التاثير لو كان حالة الوجود يلزم تحصيل الحاصل
وان عنيت به صيرورته موجودا وابقاء ذلك الوجود في الزمان الثاني
فهو مسلم ولم قلتم بان ذلك محال وان عنيت به امرا ثالثا فبينه لينظر
فيه **قال** قال واما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك الى اخره
اقول هذه المعارضة ايضا ظاهرة وحل الشبهة بالسوال الذي
ذكره الامام عليها ونحن قررناها وبعد احاطتك بحل الشبهة علمت ان
قول الامام ان القادحين في البديهيات ان قالوا لما عجزتم عن
القدح في مقدمات هذا القسم مع انكم علمتم ان نتيجته باطلة لزم
تطرق القدح الى البديهيات لا يتوجه البتة **قال** واما المعارضة
الرابعة فمدفوعة لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان الى
اخره **اقول** هذا الجواب اشارة الى منع الشرطية القايلة بان
الممكن لو افتقر في ترجح الوجود الى الموثر لافتقر في ترجح العدم اليه
وقال انما يلزم ذلك ان لو امكن وصف العدم الذي هو نفي محض
بالرجحان وهو ممنوع فان الرجحان امر وجودي فاستحال اتصاف العدم
به ولان طرف العدم لو افتقر الى الموثر لاتصف العدم بالمعلولية
وانه ايضا محال لكون المعلولية صفة وجودية او نقول انما يلزم
صدق هذه الشرطية ان لو جعلنا الامكان علة للحاجة مطلقا ونحن
لا نقول ذلك بل نقول الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى الموثر
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاعدام ابقاوه على العدم
بالقدرة والارادة كما ذهب اليه القاضي ابو بكر او نقول عدم
المعلول يكون لعدم العلة الوجودية التي تقتضي طرف الوجود فان
العدم وان كان في كونه معللا بالامر الوجودي نظر لكن جاز ان يكون
العدم معللا بالعدم وما يقال من ان العلية والمعلولية والصفات

الوجودية محتجا بان اللاعلية واللامعلولية عدميان فقد عرفت
ضعفه فان قلت لو كان كذلك لزم الامتياز في العدمات وانه محال
قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان ذلك امر لا بد من وقوعه فانا نميز بين عدم
الشرط وبين غيره من العدمات وبين عدم الضار وعدم النافع ونميز ايضا
بين عدم كوننا على جناح طاير وبين عدم كوننا الان في جزيرة الى
غير ذلك من الصور **قال** الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين
اولى به الى اخره **اقول** اعلم ان جماعة من العلما ذهبوا
الى ان الممكن لذاته وهو الذي يصح عليه الوجود والعدم جاز ان
يكون احد الطرفين اعني الوجود والعدم اولى به من الطرف الاخر
واكثر المحققين انكروه واحتج المنكرون على امتناعه بانه لو كان كذلك
فمع تلك الاولوية لا يخلو اما ان يمكن طرفان الطرف الاخر او لا يمكن
والقسمان باطلان اما الاول فلان طريانه اما ان يكون لسبب
او لا لسبب والاول باطل والا لم يكن تلك الاولوية كافية في حصول
ذلك الطرف وبقايه بل لا بد مع تلك الاولوية من عدم سبب الطرف
الاخر الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا لوقع الطرف الاخر
المرجوح للممكن من غير علة وهو محال لان احد الطرفين حال التساوي
لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حالة المرجوحية
كان اولى واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن طريان الطرف الاخر
الذي هو المرجوح فهو ايضا باطل لانه لو كان كذلك كان الطرف
الراجح واجبا والطرف المرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف
محال وهو ضعيف لانا لا نسلم ان تلك الاولوية كافية في حصول الطرف
الراجح فانهم صرحوا بان احد الطرفين يجوز ان يكون اولى بالممكن
لذاته ولا ينتهي الى حد التعين نعم لو ذهب ذاهب الى ان الاولوية

كافية في حصول الطرف الراجح فانهم صرحوا بان احد الطرفين يجوز ان
يكون اولى بالممكن لذاته ولا ينتهي الى حد التعين نعم لو ذهب
ذاهب الى ان الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف يتم الدليل المذكور
ويكون حجة في حقه **قال** رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب
وملحوق بوجوب الى اخره **اقول** رجحان الممكن لذاته
محفوف بضرورتين احديهما سابقة والاخرى لاحقة اما السابقة
فلان الممكن مع السبب التام لطرف الوجود مثلا ان كان حاله
كهو لا مع السبب التام لم يكن السبب التام سببا تاما هذا خلف وان
حصل رجحان ذلك الطرف والرجحان لا يحصل الا مع الوجوب لان مع
حصول الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلا وان امكن
حصوله فان لم يفتقر حصوله الى موثر وقع الممكن لا عن سبب وان افتقر
الى موثر لم يكن الذي فرضناه موثرا تاما وقد فرض كذلك هذا خلف واذا
بطل ان يكون ممتنعا وممكنا تعين كونه واجبا وهو المطلوب واما اللاحقة
فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم والا لجاز كون الشي
معدوما حال كونه موجودا فيلزم جواز اجتماع الوجود والعدم معا في
الزمان الواحد وانه محال واذا استحال عليه العدم زمان الوجود كان
وجوده واجبا لامتناع الخروج النقيضين وهذه الضرورة هي التي يعبر
عنها المنطقيون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول فان شيا من الموجودات
لا ينفك عن هذه الضرورة كقولنا كل انسان ضاحك بالضرورة ما دام
ضاحكا **قال** واعلم ان شيا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين
لكنهما خارجان لا داخلان **اقول** اعلم ان هذين الوجوبين ليسا
من مقتضيات ذات الممكن من حيث هو هو والا لكان واجبا لذاته
او ممتنعا بل كل منهما حصل له بالنظر الى معنى خارجي لان السابق

انما حصل بالنظر الى الموثر التام واللاحق بالنظر الى كونه موجودا
او معدوما وهذا معنى قول الامام لكنهما خارجان لا داخلان هكذا
فسره بعض العلماء وان كان لفظ الامام لا يدل عليه ولو حملناه
على ظاهره يجوز لانه يصير معناه لان كل واحدة من هاتين الضرورتين
ليست امرا داخلا فى حقيقة الممكن بل هى من العوارض اللاحقة
بها ولا شك فى ان الامر كذلك **قال** مسئلة علة الحاجة الى الموثر
الامكان لا الحدوث الى اخره **اقول** اختلف الناس فى ان
علة الحاجة الى الموثر الامكان او الحدوث فذهب الحكماء وبعض
المتكلمين الى انها الامكان والحدوث غير معتبر اصلا وذهب بعضهم
الى انها الحدوث وذهب الباقون الى ان علة الحاجة الامكان
والحدوث اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الحدوث غير
معتبر اصلا هو ان الحدوث عبارة عن كون الشى مسبوقا بالعدم
فيكون صفة وكيفية لذلك الشى الحادث فيكون متاخرا عنه لوجوب
تاخر الصفة عن الموصوف ووجود الشى الحادث متاخر عن تاثير
الفاعل فيه وهو اعنى تاثير الفاعل فيه متاخر عن احتياجه الى الفاعل
لانه لولا احتياجه لما وقع بالفاعل لانه حينئذ يكون اما واجبا او ممتنعا
واحتياجه الى الفاعل متاخر عن علة احتياجه الى الفاعل فاذن
الحدوث متاخر عن علة الحاجة فلو كان هو علة او جزا منها لزم تاخر
الشى عن نفسه بمراتب وانه محال واذا ثبت ان الحدوث غير معتبر
اصلا والمحوج الى الموثر اما الامكان او الحدوث لان عند انتفائهما
كان الشى واجبا قديما ومثله لا يحتاج الى سبب فتعين كون الامكان
هو العلة للحاجة الى العلة هكذا قرره فى الكتب وفيه نظر لانا لا نسلم
تاخر كل صفة عن الموصوف فان الامكان صفة وهى سابقة

على موصوفه سلمناه لكن قلتم بانه يلزم من عدم كون الحدوث
معتبرا ان يكون المحوج الى السبب هو الامكان وانما يلزم ذلك
ان لو انحصرت علة الحاجة الى الموثر فى الامكان او الحدوث
او فيهما وهو ممنوع وما ذكرتموه لبيان هذه المقدمة يقتضى ان كل
محتاج الى الموثر فهو ممكن او حادث لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
علة الحاجة احد هذه الامور الثلثة والصواب ان يقال الحدوث
لما كان عبارة عن كون الشى مسبوقا بالعدم لزم بالضرورة متاخرة
عن ذلك الشى للعلم الضرورى بامتناع عروض هذا العارض للشى
الا بعد وجوده واما الحدوث اذا كان غير معتبر لزم ان يكون علة
الحاجة الامكان لاتفاق الكل على ان علة الحاجة منحصرة فى الامكان
او الحدوث او فيهما قال المتكلمون هذا الدليل فى جزا التعارض
لانا نقول المحوج الى الموثر اما الامكان او الحدوث لما بينتم والامكان
ليس علة لانه صفة للممكن فيكون متاخرة عنه وهو متاخر عن تاثير
الفاعل فيه المتاخر عن احتياجه الى الموثر المتاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الامكان علة او جزا منها لزم تاخر الشى عن نفسه بمراتب
وانه محال اجاب عنه الحكماء بانا لا نسلم تاخر كل صفة عن موصوفها
فان الامكان صفة للممكن وهى عندنا متقدمة والا لكان الممكن
قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا ولو كان كذلك لزم انقلاب الشى
من الوجوب او الامتناع الى الامكان وانه محال ياباه العقول
الصحيح والطبع المستقيم على انا نقول الحدوث مفهوم مركب من
الوجود والعدم السابق والجزء متقدم على الكل او يوجد معه فالوجود
متقدم على مفهوم الحدوث او يوجد معه فلو كان الحدوث علة او جزا
منها لزم تقدم الشى على نفسه بمراتب وانه محال ومثل هذا لا يتمشى

فى الامكان قال احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هى
الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر الى اخره اقول
لو كان الامكان محوجا فى جانب الوجود الى السبب لكان محوجا
فى جانب العدم اليه والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية
وانتفاء التالى قد تقدم كل منهما على اقصى ما يمكن ان يذكر وقول الامام
فى الجواب ان علة العدم عدم العلة منع للمقدمة القائلة بان
العدم نفى محض فلا يكون اثرا فيقال العدم لا يكون اثرا لامر
وجودى اما لامر عدمى فلا فان عدم المشروط معلل بعدم الشرط
وعدم المسبب بعدم السبب وقوله وفيه ما فيه اشارة الى ما يقال
من ان العلية والمعلولية من الصفات الوجودية فلا يوصف بها
العدم وانت قد عرفت ما فيه فلا نعيده مرة اخرى قال
مسئلة الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر الى اخره اقول
الدليل على ان الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر هو ان علة الحاجة
الى المؤثر الامكان لما مر والامكان من لوازم ماهية الممكن
والا لجاز ان يصير الموصوف بالامكان فى الجملة واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته وانه محال واذا كان كذلك لزم بالضرورة تحقق علة الحاجة
الى المؤثر حال البقاء فيلزم الحاجة اليه فى تلك الحالة عملا بالعلة
قال لا يقال انه حال البقاء صار اولى بالوجود اقول
توجيه هذا الكلام ان يقال لم قلتم بان الامكان اذا كان من لوازم
ماهية الممكن لزم احتياج الباقى الى المؤثر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
الباقى حال البقاء اولى بالوجود وهو ممنوع فان عندنا الممكن حال
البقاء اولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر
والحاصل انهم يمنعون كون الامكان علة تامة للحاجة الى المؤثر قال

لانا نقول هذه الاولوية المستغنية عن المرجح لو كانت حاصلة حال
الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث الى اخره
اقول هذا الجواب فى الظاهر كالكلام على المستند لكنا
نوجهه ونقول تلك الاولوية اما ان يكون مانعة من الحاجة الى المؤثر
او لم يكن وايا ما كان يلزم احتياج الباقى الى المؤثر حال البقاء اما
اذا لم يكن مانعة فلما ذكرنا من الدليل السالم عن مانعية تلك الاولوية واما
اذا كانت مانعة فلان تلك الاولوية المانعة من الحاجة الى المؤثر اما ان
يكون حاصلة حال الحدوث او لم يكن والاول باطل والا لزم استغناء
الممكن عن المؤثر حال الحدوث عملا بالمانع فتعين الثانى واذا لم يكن
حاصلة حال الحدوث فهى امر حصل حال البقاء ولولاه لما حصل
الاستغناء الموجب لاستمرار الباقى فالباقى حال بقائه فى استمراره
محتاج الى موثر وعلة توجب استمراره وبقاءه ولا معنى لاحتياج الباقى
الى المؤثر الا ذلك قال احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر
اما ان يكون له فيه تاثير ام لا الى اخره اقول تقرير هذا
السؤال ان يقال لو افتقر الباقى حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان
يكون له فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الاول فلان التاثير
يستدعى حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذى
كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع
تحصيل الحاصل والثانى ايضا محال لانه حينئذ يكون تاثير المؤثر فى امر
جديد لا فى الباقى والاولى فى الجواب ان نختار ان التاثير فى امر جديد
وهو بقاء الاثر واستمراره فى الزمان الثانى ولا معنى لتاثير المؤثر
فى الباقى سوى ذلك قال تقسيم الموجودات على راى
المتكلمين الى اخره اقول اعلم ان المتكلمين قسموا الموجودات

الى القديم والمحدث بان قالوا الموجود اما ان لا يكون لوجوده
اول او يكون لوجوده اول والاول هو الموجود القديم والثاني هو
الموجود المحدث فالوجود القديم اذن هو الذي لا اول لوجوده
وهو الله سبحانه وتعالى والموجود المحدث هو الذي لوجوده اول وهو
كل ما عداه من الموجودات وفي هذا الكلام نظر لان قوله وهو الله
سبحانه وتعالى يقتضي انحصار الموجود القديم في الله تعالى وهو غير صحيح
اما على مذهب المتكلمين فلان صفات الله تعالى قديمة وهي
غير الله تعالى واما على مذهب الحكماء فلما نذكره بعد وايضا فقوله
في تعريف الموجود والمحدث وهو كل ما عداه من الموجودات لا يستقيم
لان صفات الله تعالى موجودة وهي غيره مع انها ليست بمحدثة لامتناع
ان يكون الباري محلا للحوادث **قال** قالت الفلاسفة
مفهوم قولنا كان الله موجودا في الازل اما ان يكون وجوديا او عدميا
الى اخره **اقول** اعلم ان هذا الكلام اشارة من الامام الى
شبهة من شبه الفلاسفة في قدم العالم والغرض من ذكرها من هذا
الموضع ابطال قولهم حيث قالوا بانحصار الموجود القديم في الله تعالى
وذلك لانهم يثبتون قدم الزمان ويلزم من قدمه قدم الحركة لاستحالة
وجود العارض بدون المعروض ثم من قدمها قدم الجسم لاستحالة
وجود الحركة بدون وجود الجسم وادعوا ان هذه الامور غير الله وهي
قديمة فبطل انحصار الموجود القديم في الله تعالى اما ان الزمان قديم
فلانه صح عن النبي عليه السلام انه قال كان الله تعالى موجودا ولم يكن
معه شيء وصدقه يقتضي صدق قولنا كان الله موجودا في الازل اذا
ثبت هذا فنقول مفهوم هذا القول الثاني اما ان يكون عدميا او وجوديا
والاول باطل والا لكان نقيضه وهو قوله ما كان موجودا في الازل

وجوديا

وجوديا لوجوب كون احد النقيضين وجوديا لكن ذلك محال لان
العدم يصدق عليه انه ما كان موجودا في الازل فيلزم اتصاف
العدم بالصفة الوجودية وهو محال بالضرورة فاذن مفهوم قولنا كان
الله موجودا في الازل امر وجودي وحينئذ لا يخلو اما ان يكون عين
ذات الله تعالى او عبارة عن امر اخر غيره والاول محال لان كونه
في الازل غير حاصل الان والا لكان الان هو الازل ولو كان كذلك
لكان كل ما وجد في الان وجد في الازل وبالعكس وهو محال لان
الحاصل في الازل غير مسبوق بالغير والحاصل في الان مسبوق بالغير
فلو كان الحاصل في احدهما عين الحاصل في الاخر لزم كون الشيء الواحد
بعينه مسبوقا بالغير وغير مسبوق به وانه خلف محال فتعين الامر الثاني
وهو ان يكون ذلك المفهوم عبارة عن امر اخر مغاير لذات الله تعالى
ثم ذلك الامر المغاير هو الذي يلحقه لذاته معنى كان ويكون وذلك هو
الزمان فالزمان موجود في الازل فقد وجد في الازل معنى اخر
غير الله تعالى فبطل قولكم لا موجود في الازل الا الله تعالى وعلى هذا
وجب كلام صاحب الشرع على ان المراد ان الله تعالى كان في الازل
ويكون في الابد لذاته وغيره محتاج في وجوده اليه فالموجود المطلق
بالحقيقة هو الله تعالى وما عداه لما كان العدم لازما له اولا وجود كان
اطلاق الموجود عليه بطريق المجاز **قال** المتكلمون معنى قولنا
كان الله قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا
معها باسرها الى اخره **اقول** قبل الشروع في تفسير هذا السؤال
نقول لم لا يجوز ان يكون المفهوم من قولنا كان الله تعالى موجودا
في الازل امرا عدميا قوله لو كان كذلك لكان نقيضه وجوديا وانه
محال لصدقه على العدم قلنا قدم ضعف هذا الكلام وانه منقوض

بالامتناع فان نقيضه اللا امتناع مع ان كلا منهما عدمي ثم بعد التجاوز
عن هذا فالذي يدل على ان هذا المفهوم عدمي هو انه لو كان وجوديا
يلزم قيام الموجود بالمعدوم اذ يصدق على الامس انه كان موجودا وعلى
عدم الحادث اليومي انه كان متحققا في الازل سلمناه لكن لم لا يجوز
ان يكون عبارة عن ذات الله تعالى قوله لان ذاته موجودة في الان
وكونه في الازل غير موجود في الان قلنا لا نسلم صدق المقدمة الاولى
فان صدقها يقتضي كون الباري زمانيا وانه محال بل معنى قولنا ان الله
تعالى موجود في الان هو انه متى صدق على هذا الان او غيره من الازمنة
والانات انها موجودة صدق ايضا على كان الله تعالى موجودا في الازل
هو انه قديم ومعنى قولنا انه قديم انه لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله
تعالى موجودا معها باسرها لا انه موجود فيها لان ذاته منزهة عن ان يكون
زمانية او مكانية وعلى هذا التقدير لا يحصل مطلوبكم وهذا المنع الاخير
هو توجيه ما ذكره الامام ثم ان الامام اكد هذا المنع بقوله وما يقرر ذلك
انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث لكان ذلك الزمان
اما ان يكون قديما او حادثا وتقريره ان يقال كون الشي قديما ليس
معناه انه وجد في زمان وان الزمان لا بد منه في كونه قديما وكذلك
كون الشي حادثا لا يشترط فيه الزمان والدليل عليه هو ان الزمان
لو كان معتبرا في ماهية القديم والحادث فذلك الزمان المعتبر اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه لا يشترط في كونه قديما
ان يكون له زمان اخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان فقد صار
القديم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير
اعتبار الزمان فليعقل مثله في حق الله تعالى وفي ساير الامور
القديمة وقد فرضنا افتقاره الى الزمان هذا خلف وان كان حادثا

لا بشرط

ذاته تعالى انها موجودة
وصدقها بغير هذا المنع
ممنوع سلمناه لكن لم لا يجوز
ان يكون عبارة عن صفة
قايمة بذات الله تعالى
وهو القدم والبقا على
ما ذهب اليه بعض اصحابنا
سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يكون المراد من قولنا

لا بشرط في كونه حادثا زمان اخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان
اخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار زمان فليتصور
مثله في حق العالم في جميع الامور الحادثة وقد فرضنا افتقاره الى
الزمان هذا خلف **قال** خواص القديم والمحدث مسلة
اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت
الفلاسفة على انه غير ممتنع الى اخره **اقول** اطبق المتكلمون
على ان القديم لا يحتاج الى الفاعل والموثر محتجين بالبرهان الذي
ذكرناه من ان الباقي لا يحتاج الى الموثر وقد عرفت ما فيه واما الحكماء
فقد اتفقت كلمتهم على جواز ذلك لانهم اثبتوا قدم العالم وزعموا
انه مجعول لله تعالى والخلاف فيه راجع الى ان الحدوث هل يعتبر
في كون الشي اثرا ام لا فعند المتكلمين الحدوث معتبر في ذلك وعند الحكماء
غير معتبر والامام قال الخلاف في هذا المقام لفظي وذلك لان المتكلمين
لما اعتقدوا ان الباري تعالى لا يفعل على سبيل الايجاب بالذات
بل افعاله واقعة منه بالقدرة والاختيار قطعوا بان القديم يمتنع اسناده
الى الفاعل لان الفاعل بالاختيار انما يفعل بالقصد والقصد الى ايجاد
الموجود محال بالضرورة حتى ان المتكلمين لو زعموا انه موجب بالذات
لم يمنعوا من اسناد القديم الممكن اليه وكذلك زعموا مثبتوا الحال منا
ان عالمية الله تعالى معللة بعلمه مع ان علمه وعالميته قديمان وكذلك
زعم ابو هاشم من المعتزلة ان العالمية والقادرية والحيية والموجودية
معللة بحالة خامسة مع ان الاحوال الاربعة والحالة الخامسة قديما وهولا
وان كانوا ما يصرحون باطلاق لفظ القديم على هذه الامور لكنهم يقولون
به في المعنى والحقيقة فثبت ان اسناد القديم الى الموثر الموجب بالذات
مما لم ينكره المتكلمون اصلا ولا الحكماء واما الحكماء لما اعتقدوا ان الباري

موجب بالذات لا فاعل بالاختيار لا جرم اعتقدوا جواز اسناد
القديم الى الفاعل حتى انهم لو اعتقدوا انه يفعل بالاختيار لما جوزوا
اسناد القديم اليه فاذن اتفق الكل على جواز اسناد القديم الى
الموجب بالذات وامتناع اسناده الى الفاعل بالاختيار بلا خلاف
بينهم في المعنى والحقيقة وانما الخلاف في اللفظ فقط نعم الخلاف
واقع في انه تعالى موجب بالذات او فاعل بالاختيار فاصل هذه
المسئلة راجع الى هذه القاعدة العظيمة التي عليها مدار اكثر المسائل
الالهية **قال** مسئلة اهل السنة اثبتوا القدماء الخمسة وهي
ذات الله وصفاته والمعتزلة بالغوا في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى
الى اخره **اقول** الناس اختلفوا في صفات الله تعالى فالجمهور
من الفلاسفة نفوها عنه واثبتوا ذاتا واحدة بريئة عن الصفات الحقيقية
واما المعتزلة فقد وافقوا الفلاسفة في ذلك وقالوا يمتنع ثبوت قديم
اخر سوى ذات الله تعالى واما اصحابنا فقد اتفقوا على ان لله
تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته فاثبتوا قدماء مع الله
تعالى قال الامام والمعتزلة وان بالغوا في انكار قديم سوى
ذات الله لكنهم قالوا به في المعنى لانهم يثبتون الاحوال الاربعة
المعللة بالحالة الخامسة فزعموا ان تلك الاحوال الخمسة ثابتة في الازل
مع الله تعالى فعلى هذا الثابت في الازل امور كثيرة ولا معنى
للقديم الا ذلك ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال من المعتزلة
كابي هاشم واما من انكر الحال فلا يقول بذلك وان سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان القديم لا معنى له سوى ذلك بل القديم عبارة عن الموجود
الذي لا اول له وهذه الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج فلا يكون
قديمة فان قلت الموجود في الخارج ما له تحقق وثبوت فيه وهذه الاحوال
ليست

ليست امورا موجودة في الخارج فلا يكون قديمة فان قلت الموجود
في الخارج ما له تحقق وثبوت فيه وهذه الاحوال كذلك قلت لا نسلم
ذلك فانه عين محل النزاع اللهم الا ان نقول لا نعني بالموجود
الا ذلك وحينئذ نحن نسلم ان مع الله تعالى قدماء بهذا التفسير
اما في الحقيقة فممنوع **قال** واما القول بقديم سوى ذات
الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره **اقول**
اتفق المسلمون على نفي قديم ليس هو ذات الله تعالى وصفاته
وعولوا في ذلك على الدليل السمعي لا دليل التمانع المذكور في القرآن
لا يدل الا على نفي الهين قادرين اما نفي قديم ليس بحي فلا يدل
عليه وعند هذا اختلف المتكلمون في طريق نفيه فبعضهم نفوه
بالدليل العقلي بان قالوا لو وجد قديم غير الله تعالى وصفاته
فلا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل
لما ذكرناه من نفي موجودين واجبي الوجود والثاني ايضا باطل
لانه لو كان كذلك لكان محتاجا الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر
لا بد ان يكون حادثا لان تاثيره فيه اما حال وجوده او حال
عدمه فان كان الاول فاما ان يؤثر فيه حال حدوثه او لا حال حدوثه
وهذا القسم الاخير محال لامتناع ايجاد الموجود فتعين الاول او الثاني
وايا ما كان يلزم ان يكون حادثا ولانه لو كان ممكنا لكان مقدورا
لله تعالى لان الموجب لتعلق قدرته بغيره كون ذلك الغير ممكنا
وهو متحقق فيه واذا كان مقدورا يلزم ان يكون حادثا لما تقرر
في بداية العقول ان كل ما كان وجوده بالقدرة والاختيار لا بد ان
يكون حادثا وبعضهم قدحوا في هذا الدليل بان قالوا لم لا يجوز ان
يكون واجبا لذاته وما ذكرتموه في نفيه بناء على كون الوجوب وصفا

ثبوتيا وهو ممنوع وبتقدير تسليمه فلم لا يجوز ان يكون امران ابدا على
ذات كل واحد منهما ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بتمام ماهيته وحقيقته
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ممكنا وما ذكرتم من الدلالة
على نفيه فضعيف لانا لا نسلم ان التاثير حال الوجود يقتضي ايجاد
الموجود ولم لا يجوز ان يكون تاثيره في ابقائه واستمراره ولا نسلم ان
علة تعلق قدرة الله تعالى بالغير انما هو الامكان بل عندنا علة
ذلك التعلق الحدوث وبعد تسليم مقدماته فهو منقوض بصفات
الله تعالى والاحوال القايمة به كالعالمية والقادرية وغيرهما ثم
قالوا اذا ظهر ضعف هذا الدليل قال القاضي الطريق في نفيه السمع
واحتج عليه بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى خالق
كل شي فلو ثبت قديم لكان الباري تعالى خالقا له ولو كان خالقا
له لكان حادثا ولقايل ان يقول لا نسلم انه لو كان خالقا لكان حادثا
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن خالقيته له على سبيل الايجاب الذي لا ينافي
قدم الاثر ولذلك استدلوا بقوله تعالى وانه على كل شي قدير فالاية
تقتضي كونه قادرا على جميع الاشياء فلو ثبت قديم غير الله تعالى لكان
مقدورا لله تعالى فيكون حادثا ولقايل ان يقول خص عنه ذات الله
تعالى وصفاته وانما خص للمشترك او لان النص اذا كان مخصوصا
كان مجازا والاستدلال بالمجاز لا يفيد اليقين واما السنة فما روي عنه
عليه السلم قال انه لعمران بن حصين حين ساله عن مبدا هذا الامر
فقال عليه السلم كان الله تعالى ولم يكن معه شي ولقايل ان يقول
هذا خبر واحد فلا يفيد اليقين واما الاجماع فلان المسلمين اجمعوا قاطبة
على نفي قديم قايم بنفسه مع الله واجمعوا على تكفير من اثبته والاجماع
حجة قاطعة ولقايل ان يقول لا نسلم كون الاجماع حجة قاطعة وكيف
لا

انها لا توصف الا بالقدم ولا بالحدوث قال لانا لو وصفناها بالقدم
لزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال والشيخ ابو الحسن الاشعري
رجع عن هذا المذهب ثانيا وزعم ان المرجع بالقدم الى البقاء وقال
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المرجع به الى المعنى الذي لاجله كان
الله تعالى منزها عن المكان والجهة وادعى اتفاق الاصحاب عليه
وقبل تعديد مذاهبهم نقول القديم يطلق على الشي الذي يكون ما مضى
من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شي اخر ويطلق ايضا
على الشي الذي لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم
لان الزمان ليس له زمان ويطلق ايضا على الشي الذي ليس لوجوده
مستفتح اذا عرفت هذا فنقول استدل عبد الله بن سعيد
لان القدم صفة زايدة بوجوه الاول انه عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت فالقدم صفة ثبوتية والمقدمة الاولى ممنوعة الثاني
نقيضه اللاقدم وهو عدمي لصدقه على المعدوم فالقدم ثبوتي الثالث
الحدوث يقابله وهو عدمي لان مفهومه ليس كان القدم وجوديا و
ضعف هذين الوجهين لا يخفى عليك بعد احاطتك بما مر من الابحاث
واحتج الامام على ابطال هذا المذهب بان قال لو كان القدم صفة
وجودية فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول محال والا لزم ان يكون
الله تعالى ليس بقديم او محلا للحوادث والثاني ايضا محال والا لكان
له قدم اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل اجاب
عبد الله بن سعيد عن هذا وقال لا نسلم الحصر بل هنا قسم اخر وهو ان لا يكون
قديمة ولا حادثة وكيف لا فان صفات الله تعالى ليست بقديمة ولا حادثة
وهذا الجواب في غاية السقوط لان كل معنى لا بد ان يكون له اول
ولا يكون له اول والاول الحادث والثاني القديم نعم له ان يختار انه

قديم قوله فحينئذ يكون له قدم اخر قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون قدمه
عين ذاته كالوجود فانه موجود لا بوجود زايد بل بنفسه وكذا السواد فان
كونه سوادا ليس لامر زايد بل لذاته وكذا القول في البياض وغيره من
الحقايق ثم قال عبد الله بن سعيد ما ذكرتموه من الدلالة قايمة في البقاء
مع انكم تذهبون الى انه صفة زايدة على ذات البارى تعالى والجواب
عنه الا بالمنع من كون البقاء صفة زايدة والبحث الثانى زعمت الكرامية
وبعض الحكماء ان الحدوث صفة زايدة على ذات الحادث خلافا لجمهور العقلاء
حجة الاولين وجهان الاول مسبوقية وجود الشيء بالعدم صفة من صفات
الحادث وليست هى عدمية لانا ندرك بالضرورة التفرقة بينها وبين نفس
العدم فهى اذن ثبوتية الثانى نقيضه اللاحدوث المحمول على العدم
عدمى فيكون الحدوث وجوديا وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانه لا يلزم
من امتيازها عن نفى العدم كونها وجودية لجواز الامتياز فى العدمات
واما الثانى فقد عرفته غير مرة واما الجمهور فقد احتجوا بوجوه الاول ان
الحدوث لو كان صفة وجودية فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول
باطل والا لكان لها حدوث اخر ويتسلسل والثانى ايضا محال والا لكان
الحادث قديما لانا لا نعنى بالقديم الا ما له صفة القدم الثانى ان
من الحوادث ما هو عرض فلو كان الحدوث معنى ثبوتيا لزم قيام المعنى
بالمعنى وانه محال الثالث ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم
وهى من النسب والاضافات والنسب والاضافات لا وجود لها فى الخارج
والوجهان الاولان فقد عرفت ضعفهما فى البحث الاول واما الثالث
فلا نسلم كون الاضافات امورا لا وجود لها فى الخارج **قال**
مسئلة زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة الى
اخره **اقول** ذهب الفلاسفة الى ان كل حادث حدوثا زمانيا
اعنى

اعنى حصول الشيء فى الزمان بعد ان لم يكن له وجود فى زمان سابق
مسبوق بمادة وهى الهيولى ومدة وهى الزمان اما تقدم الهيولى
عليه فلان كل محدث فهو مسبوق بالامكان اعنى امكان وجوده
سابق على وجوده لان الامكان لو لم يكن سابقا عليه لكان قبل وجوده
اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته والاول محال اما اولا فلانه حينئذ
يلزم ان يكون موجودا قبل وجوده واما ثانيا فلانه يلزم انقلاب الشيء
من الوجوب الذاتى الى الامكان الذاتى وانه محال والثانى ايضا
محال لهذا بعينه والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا لم يكن الشيء
ممكنا فى نفسه لانه لا فرق بين قولنا امكانه عدمى وبين قولنا لا امكان
له وليس هذا الامكان عبارة عن صحة اقتدار القادر على المحدث لان
القادر انما يصح منه ايجاد فعل ولم يصح منه ايجاد فعل لان الاول ممكن
فى نفسه فلو كان امكانه هذه الصحة لزم ان يكون الشيء موقوفا على نفسه
وانه محال فعلم ان الامكان سابق على المحدث وهو صفة وجودية ومغاير
لصحة اقتدار القادر فلا بد له من محل يقوم به وذلك المحل هو الذى
نعنى بالمادة والهيولى فثبت ان كل محدث فهو مسبوق بالهيولى ولا يجوز
ان يكون الهيولى حادثة والا لكانت مسبوقة بهيولى اخرى ولزم اما الدور
او التسلسل المحالان وقوله والجواب عنها ما مر فى مسئلة المعدوم اشارة
الى ما ذكره جوابا عن الحجة الثانية للقائلين بان المعدوم شيء بطريق
ايراده ههنا ان يقول لا نسلم ان الامكان وصف وجودى قوله والا
لم يبق بين قولنا امكانه عدمى وبين قولنا لا امكان له فرق قلنا
لا نسلم فان الفرق بينهما ظاهر لان القول الاول يدل على ان امكان
الممكن مفهوم عدمى ليس له تحقق فى الخارج والثانى يدل على نفى
الممكن عن الخارج ومن البين تغايرهما ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان محل

الامكان يجب ان يكون امرا ثبوتيا وذلك لان المحكوم عليه بالامكان حالة
العدم ليس هو الذات الثابتة لامتناع التغير على الذوات فهو اما الوجود
او اتصاف الماهية بالوجود وكل واحد منهما ليس ثابتا حال العدم فالمحكوم
عليه بالامكان لا يجب ان يكون ثابتا واما تقدم المدة وهي الزمان
على كل محدث فلان كل محدث فعدمه قبل وجوده فهذه القبلية اما ان
يكون نفس ما عرض له القبلية او نفس عدمه او معنى ثالثا مغايرا لهما والاول
محال لان معروضها اما ماهيته او وجوده او مجموعهما والكل محال اما الاول
والثالث فلان الاشياء المشتركة في القبلية قد يكون مختلفة بالماهية لانها
قد يعرض الانسان والفرس والحركة فلو كانت القبلية نفس تلك الماهية
او المجموع الحاصل منها وهي الوجود لزم كون الشي موافقا في الماهية
لما يخالفه في الماهية وهو محال ولقايل ان يقول انما يلزم ذلك ان لو لم
يكن القبليات العارضة للحقايق المختلفة مختلفة بالماهية وهو ممنوع واما
الثاني فلان القبلية لو كانت نفس وجوده لما عرضت للعدم ولا البعدية
ولا المعية للوجود لامتناع ان يكون احد المتقابلين عارضا للاخر والثالث
محال لان القبلية كما يعرض للوجود يعرض للعدم ايضا والبعدية
والمعية كما يعرض للعدم يعرض للوجود ايضا والثاني وهو لن يكون
القبلية نفس عدمه وهو ايضا باطل بمثل هذا الدليل بعينه لان القبلية
لو كانت نفس العدم لكانت البعدية ايضا كذلك لكن العدم قبل كالعدم
بعد فالقبل بعد هذا خلف والشرطية ممنوعة اللهم الا اذا تمسك بالاجماع
لان كل من قال لان القبلية عدمية انما قال به لكونها من الامور النسبية و
البعدية ايضا كذلك فيكون عدمية فاذن القبلية مغايرة لهذه الامور
وكذا الكلام في البعدية والمعية وهي امور وجودية لان نقايضها
وهي اللاقبلية واللابعدية واللامعية امور عدمية لصدقها على الممتنعات

باطلا فكذا ما ذكرتموه **قال** تقسيم الممكنات على راي الحكما
الى اجزائه **اقول** الامام اشار في هذا الفصل المختصر الى اكثر
مباحث الحكمة ونحن نشرحها ان شا الله تعالى فنقول ذهب الحكما
الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقالوا ان الصورة حالة
في الهيولى ومع حلولها فيها مقومة لوجود الهيولى والمقوم يطلق تارة
على جزء الماهية كالحيوان بالنسبة الى الانسان وتارة على ما يحتاج
اليه الشي في وجوده فالهيولى لما احتاجت في وجودها الى الصورة
كانت الصورة مقومة لوجودها لا لماهيتها واحتجوا على ذلك بان بين
الهيولى والصورة ملازمة اي لا ينفك شي منهما عن الاخرى وذلك
يقتضي احتياج احدهما الى الاخرى والا لجاز انفكاك احدهما عن
الاخرى فلا يكون اللزوم بينهما ثابتا هذا خلف وحينئذ لا يخلو اما ان
يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى وهو محال لافضائه الى
الدور او يكون الصورة محتاجة الى الهيولى فقط وهو ايضا محال
لان الهيولى قابلة لها فلو كانت محتاجة اليها ايضا كان الشي
الواحد بعينه قابلا وفاعلا معا وهو محال او يكون الهيولى محتاجة الى
الصورة وهو المطلوب والحكما سالوا انفسهم وقالوا الصورة حالة في
الهيولى والحال في الشي مفتقر الى ذلك الشي فالصورة مفتقرة الى
الهيولى فلو كانت مقومة لوجودها لزم الدور وانه محال فاشار
الامام الى جوابه بقوله الحال قد يكون سببا لقوام المحل ثم بعد ذلك
يصير ايضا علة لحلول نفسه في ذلك المحل لكن يكون اقتضاؤه هذا الحلول
مشروطا باقتضائه وجود المحل فكذلك هاهنا تصير الصورة علة لوجود الهيولى
ثم بعد ذلك تصير هي ايضا علة لحلولها في الهيولى لكن يكون الاقتضاء
الثاني مشروطا بالاقتضاء الاول وليس في ذلك دورا اصلا او نقول يجوز

ان يكون الاثر وهو الهيولى فى هذه الصورة علة لصيرورة موثره وهو
الصورة ههنا حالة فيها ولا دور فى ذلك ايضا **قال** فالمحل المقوم
انما يحل فيه يسمى بالهيولى والمحل الذى لا يتقوم بما يحل فيه يسمى بالموضوع
الى اخره **اقول** لما ثبت ان الحال قد يصير مقوما لوجود محله
انقسم المحل بالضرورة الى قسمين الى محل لا يتقوم بما يحل فيه فالمحل
الذى لا يتقوم بما يحل فيه يسمى بالموضوع والحال فيه بالصورة فالموضوع
والهيولى كل واحد منهما اخص من المحل فعدم الموضوع اذن اعم من عدم
المحل لما عرفت ان عدم الخاص اعم من عدم العام فاذا نفينا
عن الشئ كونه فى الموضوع لا يلزم ان لا يكون فى المحل والصورة والعرض
كل واحد منهما اخص من الحال **قال** اذا عرفت هذا فنقول
الممكن اما ان يكون فى الموضوع وهو العرض الى اخره **اقول**
الممكن الموجود فى الخارج اما ان يكون حالا فى موضوع او لا يكون والاول
هو العرض والثانى هو الجوهر ثم الجوهر اما ان يكون فى محل او لا يكون
والاول هو الصورة والذى لا يكون فى محل اما ان يكون محلا وهو
الهيولى او لا يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون
حالا ولا محلا ولا مركبا من الهيولى والصورة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون
متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس او لا يكون متعلقا
بها هذا التعلق وهو العقل **قال** اما العرض فاما ان يقتضى
نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة الى اخره **اقول** لما فرغ من
اقسام الجوهر شرع فى اقسام العرض فقال العرض اما ان يقتضى نسبة
اى اما ان يتوقف تصوره على تصور امر خارج عنه او لا يكون كذلك
والاول هو الاعراض النسبية وسيجئ تفصيلها واما الثانى فاما ان يكون
قابلا للقسمة او لا يكون والاول هو المقدار المتصل والمنفصل والثانى

هو الكيفيات كالالوان وغيرها اما الاعراض النسبية فسبعة اقسام
احدها الاين وهو عبارة عن حصول الشئ فى المكان كقولنا فى البيت
او فى السوق وعند بعض الحكماء عبارة عن امر يصح للجسم ان ينتقل
عنه واليه بالحركة ولان يسكن فيه واما المكان فقد اختلفوا فى امره فقال
ارسطو واتباعه انه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوى وقال افلاطون واتباعه انه عبارة
عن البعد المجرد من المادة وقال المتكلمون انه عبارة عن الشئ الذى
يتمكن فيه المتمكن ولكل واحد حجج لا يليق ذكرها بهذا الموضع فاخرناها الى
الموضع اللائق بها ثم الاين منه ما هو حقيقى ومنه ما هو غير حقيقى واما
الحقيقى فهو كون الشئ فى مكانه اى نص به الذى لا يستغنى عنه
ككون زيد فى الموضع الذى شغله بالمماسة فمماسة حقيقية واما الغير
الحقيقى فهو الذى لا يكون كذلك ككون زيد فى البيت فان جميع البيت
لا يكون مشغولا به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت ومنه ما هو
ابعد من ذلك ككون زيد فى الدار ومنه ما هو ابعد من هذا ككونه فى البلد
ومنه ما هو ابعد من هذا ككونه فى الاقليم او فى المعمورة من الارض
او فى الارض كلها او فى العالم فان هذه اينات غير حقيقية اذا
سئل عنه انه اين هو يصح ان يجاب عنه باى واحد كان من هذه الاينات
فيقال هو فى البيت او فى الدار الى غير ذلك من الاينات المذكورة **قال**
ومتى وهو حصول الشئ فى الزمان او فى طرفه **اقول** مقولة متى
عبارة عن هيئة تعرض للشئ بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه او فى
اطراف الزمان فان كثيرا من الاشياء لا يقع الا فى طرف الزمان
وهو الان وهو الذى نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وهو
اعنى مقولة متى اما حقيقى وهو كون الشئ فى الزمان الذى لا يفضل

عليه بل يطابق وجوده ككون الكسوف مثلا فى ساعة معينة من
الليل والى غير حقيقى وهو الذى لا يكون كذلك ككون الكسوف فى يوم
كذا بل فى شهر كذا بل فى سنة كذا بل فى دور كذا الا ان الفرق بين المكان
الحقيقى والزمان الحقيقى هو ان الزمان الحقيقى يجوز ان ينسب
اليه اشياء كثيرة يطابق وجود كل واحد منها واما المكان الحقيقى
فيستحيل فيه ذلك لامتناع حصول الجسمين فى حالة واحدة فى مكان واحد
بعينه **قال** والمضاف وهو النسبة المتكررة **اقول**
الاضافة عبارة عن حالة تعرض للجوهر بسبب كون شى اخر فى مقابلته
ولا يعقل وجودها الا بالقياس الى ذلك الشى كالابوة والبنوة والموازاة
والمحاذاة فان حقيقة الابوة لا يعقل الا بالقياس الى البنوة وكذلك
البنوة لا يعقل الا بالقياس الى الابوة ولذلك سمى هذه النسبة بالنسبة
المتكررة اى لا يعقل كل واحد من المضافين الا بالقياس الى الاخر
ولا كذلك الاب والابن فان لكل واحد منهما ذاتا وماهية ليست بمضافة
من حيث تلك الماهية بل يلحقها الاضافة وبسبب تلك الاضافة يقال
لاحدهما اب والاخر ابن فالمضاف الحقيقى هو الابوة والبنوة لا الاب
والابن وليست الاضافة معنى واحدا فى المتضايفين بل لكل واحد منهما
اضافة مخصوصة الى الاخر مغايرة لاضافة الاخر اليه وهو فى الابوة
والبنوة ظاهر اذ كل اضافة مخالفة للاخرى بالنوع والاضافة تعرض
للمقولات كلها اما للجوهر كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير
والكبير والمنفصل كالقليل والكثير وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف
نفسه كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى كالاقدم
والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى والاعرى
وللفعل كالقطع والاصهر والانفعال كالاشد تقطعا وتسخنا **قال**

وهو

والملك كون الشى محاطا بغيره الذى ينتقل بانتقاله **اقول**
هذه المقولة كما يقال لها الملك يقال لها الجدة ايضا قال الشيخ فى الشفاء
اما مقولة الجدة فلم يتفق الى الى هذه الغاية فهمها ولا اجد
الامور التى تجعل كالانواع لها ولا اعلم شيا يوجب ان يكون مقولة
الجدة جنسا لتلك الجزئيات ويشبه ان يكون غيرى يعلم ذلك فليتامل
ذلك من كتبهم ثم ذكر فى اخر الفصل انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال
ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل ولبس القميص فمنه ذاتى كحال
الهرة عند اهابها ومنه عرضى كحال الانسان عند قميصه هذا كلامه
بعينه والذى لخصه الامام وساير العلماء من كتب الشيخ ان الملك هو
كون الجسم بحيث يحيط بكله او ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان
متعمما او متقمصا او متنعلا او متختما وهذه الحالة انما يتم بشرطين
احدهما الاحاطة بكله او ببعضه والثانى الانتقال فان انتفى احدهما كما
اذا وضع الانسان قميصا على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به
او جلس فى بيت فان اجزاء البيت يحيط به لكنها لا ينتقل بانتقاله فلا يكون
ملكا **قال** وان يفعل وهو التاثير **اقول** هذه المقولة
عبارة عن كون الشى بحيث يوثر فى غيره اثرا غير قار الذات بل لا يزال
يتجدد كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد والقطيع ما دام
يقطع **قال** وان ينفعل وهو التاثر **اقول** هذه المقولة
عبارة عن كون الشى متاثرا عن غيره ما دام يتاثر كالتسخن والتبرد
والتقطع لا كالسخونة والبرودة فان السخونة عبارة عن الاثر الحاصل
للمحل القار الذات بعد وقوف الحركة وكان من مقولة الكيف واما
التاثر فهو عبارة عن الاستحالة والتغير والتبدل من حال الى
حال وهو عين الحركة واسمان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين

من اسماء الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال كما يقعان على
التأثير والتأثر اللذين هما التحريك والحركة فقد يقعان ايضا على
الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة لان السخونة الحاصلة في المحل بعد
تمام التسخين فلا يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله وقد يضاف
الى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقعان الا على
التحريك والحركة **قال** والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب
ما بين اجزائه من النسب وما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة
اقول الوضع عبارة عن هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعضها
الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف
والقرب والبعد بالقياس جهات العالم واجزاء المكان لو كان في مكان
كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والانبطاح والتربع والافتراش
فكون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض هذه النسبة هي مقولة
الوضع وظاهر كلام الشيخ والامام يدل على انه يعتبر فيه نسبتان نسبة
بعض الاجزاء الى البعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنها ولفظة الوضع
كما يقال على ما ذكرناه فقد يقال ايضا على ما يعرض للكم المتصل وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء متصلة على الثبات ويشار الى كل واحد منها
اين هو من الآخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة وعلى كل ما يكون
في جهة معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال لهذا الشيء انه
ذو وضع سواء كان له اجزاء بالقوة او بالفعل او لم يكن فعلى هذا النقطة وضع
يمكن ان يشار اليها اشارة حسية **قال** واما العرض الذي يقتضي
القسمة الى آخره **اقول** لما ذكر الامام الاعراض النسبية
شرع في ذكر الاعراض التي تقتضي القسمة اذا عرفت هذا فنقول العرض
الذي يقتضي القسمة هو الكم وقد ذكروا في تعريفه امورا ثلثة احدها
انه

انه العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته والثاني انه العرض
الذي يقبل التجزي والانقسام والثالث انه العرض الذي يمكن
ان يفرض واحد فيه او في غيره ويصير هو معدودا ومقدرا به وهو اعني
الكم اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد
مشترك بينها واما ان لا يكون كذلك فالاول هو الكم المتصل والثاني هو
الكم المنفصل اما الكم المتصل فاما ان يكون قار الاجزاء ذا وضع اي يوجد
لاجزائه المفروضة فيه اتصال وثبات يمكن ان يشار الى كل واحد منها
اين هو من الآخر واما ان يكون بهذه الحالة والاول هو المقدار والثاني
هو الزمان اذ ليس لاجزائه المفروضة فيه اتصال وثبات ووضع لانها
لا توجد معا بل على سبيل الانقضاء والتجدد ولا يمكن ان يشار الى واحد
منها اين هو من الآخر والمقدار ان اخذ مع قطع النظر عن المادة اما ان
يكون امتدادا واحدا وهو الخط وعرفوه بانه طول لا عرض له او يمكن
ان يفرض فيه امتدادان متقاطعان على زاوية قائمة وهو السطح وعرفوه
بانه طول وعرض فقط ويمكن ان يفرض فيه ثلث امتدادات متقاطعة
على زوايا قائمة وهو الجسم التعليمي وعرفوه بانه طول وعرض وعمق
وانما سمي بهذا الاسم لان البحث في العلوم التعليمية اعني العلوم
الرياضية يقع عن الجسم بهذا المعنى ويسمى ثخنا ايضا لما انه حشو
ما بين السطوح واما الكم المنفصل فهو العدد لانه اذ ليس يمكن ان يفرض
بين اجزائه المفروضة فيه حد واحد مشترك يتلاقى عنده ويتحد به فانه ليس
بين الاثنين والثلثة حد مشترك بهذه الصفة كالنقطة المشتركة بين قسمي
الخط والخط المشترك بين قسمي السطح والسطح المشترك بين قسمي الجسم
والآن المشترك بين الماضي من الزمان والمستقبل **قال** واما العرض
الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف واقسامه اربعة احدها المحسوسات

بالحواس الخمسة الى اخره **اقول** لما ذكر الاعراض النسبية
والمقتضية للقسمة شرع في ذكر العرض الذي لا يقتضي شيئا منها اعني
النسبة والقسمة وقال العرض الذي شانه ذلك هو الكيف وعرفه الامام
في الملخص بانه العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فالعرض كالجنس البعيد وبه يتميز
عن الجوهر وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره يخرج عنه جميع الاعراض
النسبية التي عددناها وقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة يخرج عنه الكم
باقسامه الثلث والوحدة والنقطة وانما قيد اقتضاوه اللاقسمة بالاولي ليندرج
فيه العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فان هذا العلم يقتضي اللاقسمة لكن
لا لذاته بل بواسطة وحدة المعلوم وانواع الكيف اربعة احدها الكيفيات
المحسوسة بالحواس الخمس كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة
وهي اعني الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل يسمى كيفيات انفعاليات اما لانفعال الحواس عنها او لانفعالات
حصلت في موضوعاتها بسبب حصولها فيها اما في اصل الخلقة كما في المثالين
المذكورين واما بعد الخلقة كملوحة ماء البحر وصفرة من به سوء مزاج
في الكبد وان كانت غير راسخة مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى
انفعالات ولئن كانت في الحقيقة كيفيات لكثرة الانفعالات الحاصلة
في موضوعاتها لسرعة استبدالها وثانيها الكيفيات النفسانية اي
المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكات كالعلم
والكتابة في انتهايها وان كانت غير راسخة يسمى حالا كغضب الحليم
والكتابة في ابتدايها وثالثها التهيو اي الاستعداد الشديد اما نحو
الانفعال والدفع كالمصاحة والصلابة ويسمى قوة واما نحو التاثر
والانفعال كالممراضية واللين ويسمى لا قوة طبيعية ووهنا طبيعيا

ورابعها

ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المختصة بالكميات المتصلة
فكالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء واما المختصة بالكميات
المنفصلة فكالزوجية والفردية والاولية والتركيب والعدد الاول
عدد لا يعده عدد الا الواحد كالثلثة والخمسة والاحد عشر والسبعة
والعدد المركب عدد يعده عدد غير الواحد كالاربعة والستة
والثمانية فان الاربعة يعدها الاثنان والستة الاثنان والثلثة والثمانية
الاثنان والاربعة قال الامام في الملخص واجود ما ذكروه في الحصر
ان الكيفية اما ان يكون مختصة بالكميات كالتثليث والتربيع والزوجية
والفردية واما ان لا يكون مختصة بها وحينئذ ان كانت محسوسة فهي
الانفعاليات والانفعالات وان لم يكن محسوسة فان كانت استعدادا
نحو الكمال فهو القوة واللاقوة وان كانت كمالا فهو الحال والملكة ثم قال
واعلم انا لما فسرنا الحال والملكة بالكيفيات النفسانية رجع حاصل هذا
التقسيم الى ان كل كيفية غير مختصة بكمية و محسوسة اذا لم يكن استعداد
القبول او دفع فهي كيفية نفسانية وهو ممنوع لجواز وجود كيفية جسمانية
لا تكون مختصا بالكميات ولا يكون محسوسة ولا مختصة بذوات الانفس
فلا يكون ماهيتها نفس الاستعداد واذا كان كذلك فالجزم بان كل كيفية
غير مختصة بالكمية ولا محسوسة ولا استعداد كانت حالا او ملكة دعوى
من غير دليل **قال** فاما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض
النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل الى اخره
اقول اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاعراض النسبية امورا
وجودية بل زعموا انها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الخارج اما الاضافة
فقد احتجوا على كونها بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان
لكانت حالة في محل ضرورة انها ليست من الامور القايمة بانفسها ولو

ولو كانت حالة في محل لكان كونها في المحل اضافة اخرى عارضة
لها فتحتاج معنى ايضا الى محل والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم
منه التسلسل وانه محال الثاني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لزم ان يكون البارى تعالى محلا للحوادث والتالى باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية هو ان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا
معه وتلك المعية اضافة وهي ما كانت موجودة قبل ذلك الوقت وتزول
بعده فيكون البارى محلا لتلك المعية الحادثة التي هي اضافة الثالث
لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لساير الموجودات
في الوجود لما ثبت ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات
ومتميزة عنها بخصوصيتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز واذا كان
كذلك كان وجودها غير ماهيتها لكن الوجود ما لم يتقيد بتلك الخصوصية لم
يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقيد سابقا على وجود
الاضافة لكن ذلك التقيد هو نفس الاضافة فاذن لا يوجد الاضافة
في الخارج الا اذا وجدت الاضافة قبلها والكلام في الاضافة الثانية
كالكلام في الاول فيلزم ان لا يوجد الاضافة الا بعد وجود اضافات
لا نهاية لها وانه محال ولانه يلزم ان يكون الاضافة موجودة قبل نفسها
وانه ادخل في الاستحالة والجواب عن الاول ان نقول لا نسلم ان الاضافة
لو كانت حالة في المحل كان حلولها في المحل اضافة اخرى عارضة لها وانما
يلزم ذلك ان لو كانت الاضافة مفهوم ولا هذا الحلول وليس كذلك فان الابوة
العارضة للموضوع مثلا مفهومها عين مفهوم العروض للموضوع وليس لها
مفهوم اخر وراء ذلك العروض للموضوع واذا كان كذلك لا يلزم ان
يكون للعروض الموضوع عروض اخر حتى يلزم التسلسل وفيه نظر لان
حلولها في المحل مشروط بوجودها ونسبة بينها وبين محلها والمشروط مغاير

مغاير للشرط والنسبة للمنتسب وعن الثاني ان نقول لا نسلم صدق
الشرطية وانما تصدق ان لو كان معنى قولنا ان الله تعالى موجود مع
الحادث المعين كونه موجودا معه في الزمان او في المكان وهو ممنوع
فان الله تعالى منزه عن ذلك بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان
صدق الوجود على جزء من الحوادث وذلك يوجب اضافة ولا نسبة
فلا يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وعن الثالث لا نسلم كون الوجود
وصفا مشتركا بين جميع الموجودات وما ذكرتم من الدليل عليه فقد اجبنا
عنه وان سلمنا كون الوجود مشتركا لكن لا نسلم انه يلزم تقدم الاضافة
على نفسها وانما يلزم ذلك ان كان مفهوم الاضافة ومفهوم ذلك
التقيد واحد وفيه ما مر في الجواب عن الوجه الاول **قال** واما
نسبة الشيء الى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة اخرى
الى ذلك الزمان الى اخره **اقول** قال المتكلمون نسبة
الشيء الى الزمان التي هي مقولة متى ليست صفة وجودية لانها لو كانت
صفة وجودية لكانت حاصلة في الزمان فيكون حصولها في الزمان
ايضا نسبة اخرى زايدة عليها ولها ايضا حصول في الزمان والكلام
في الحصول الثاني والثالث كما في الاول فيلزم التسلسل لا يقال
لا نسلم انها لو كانت وجودية وحاصلة في الزمان لكان حصولها في الزمان
نسبة بينها وبين ذلك الزمان والنسبة بين الشيئين متاخرة عنهما مغايرة
لهما **قال** وكذلك التاثير الى اخره **اقول** الدليل
على ان تاثير الشيء في الشيء ليس امرا مغايرا لذات المؤثر والاثر هو انه لو كان
كذلك لكان عرضا قايما بذات المؤثر او الاثر ضرورة انه ليس جوهرا
قايما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر والاثر ولو كان كذلك كان مفتقرا
اليه فيكون ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر فيكون تاثير المؤثر فيه ايضا

امر اخر مغايرا له ولموثره والكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل
وانه محال **قال** وكذلك القبول الى اخره **اقول**
لوكان مقوله ان ينفعل التى هى عبارة عن قبول الشئ للشئ امرا زايدا
لكان ذلك القبول عرضا قايما بالمحل فيكون موصوفيه ذلك المحل بذلك
القبول امرا زايدا على ذلك القبول والكلام فيها كما فى الاول ولزم
التسلسل وانه محال فهذا جميع دلايل نفاه الاعراض النسبية **قال**
واما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بان كون السماء فوق
الارض مثلا امر حاصل سوا وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد الى
اخره **اقول** احتج الحكماء على كون هذه النسب امورا وجودية
فى الاعيان بان قالوا كون السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار
عقلى او امر محقق فى الخارج والاول باطل لانه لوكان كذلك لما كان
هذا الحكم ثابتا قبل الفرض والاعتبار واللازم كاذب لان هذا
المعنى حاصل سوا وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد ولان الفوقية
قد تحصل للشئ بعدما لم تكن حاصلة له فالفوقية حصلت اذن بعد
عدمها والحاصل بعد عدمه لا يكون عدميا والا لكان نفى النفى عدميا
فالثبوت عدم هذا خلف فعلم ان الفوقية صفة ثبوتية فى الخارج وليست
هى نفس ما عرض له الفوقية لان ما عرض له الفوقية وهو الجسم مثلا
من حيث انه تلك الذات ليس امرا مقولا بالقياس الى غيره من حيث انه
تلك الذات ليس امرا مقولا بالقياس الى غيره من حيث انه معروض
للفوقية معقول بالقياس الى الغير فالفوقية مغايرة لتلك الذات ولان
الفوقية لوكانت نفس ما عرضت له لزال معروضها بزوالها وليس كذلك
لان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا وبالعكس وهو اعنى معروض الفوقية
باق فى الحالتين والفوقية غير حاصلة حال عدمها فالفوقية مغايرة لمعروضها
هذا

هذا ما ذكره الامام والحكماء ذكروا لاثبات هذا المطلوب وجها اخر
وهو ان المفهوم من كون الشئ موثرا فى غيره وقابلا له مغاير لتلك
الذات المخصوصة لانه يمكننا تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول
عن كونها موثرة فى الغير او قابلة له والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
وليس امرا عدميا لان قولنا للشئ انه موثر نقيض لقولنا انه ليس بموثر
وقولنا ليس بموثر عدمى لصدقه على الامر العدمى وامتناع صدق الموجود
على المعدوم فهو اذن وجودى لوجوب كون احد النقيضين وجوديا
ولا يخفى عليك فساد هذا الوجه بعد احاطتك بما سبق من المباحث
قال ثم ان معمرا من قدماء المتكلمين اثبت لقوة هذه الحجة
وجود هذه الاعراض النسبية الى اخره **اقول** معمر الذى كان
من قدماء المعتزلة وسابقا على الاشعرى بالزمان لما تامل فى حجة
الفلاسفة فى اثبات النسب والاضافات وجدها قوية الاركان
صحيحة المقدمات فاعترف بمقتضاها وقال حاصل ما ذكره المتكلمون
على انها ليست وجودية انها لوكانت كذلك للزم التسلسل ونحن نمنع
استحالة التسلسل بل يلتزمه فى هذه الاعراض ونقول باعراض لا نهاية
لها تقوم بعضها بالبعض **قال** هذا باطل الى اخره **اقول**
لما منع معمر استحالة التسلسل اجاب المتكلمون عنه بوجهين الاول ان كل
عدد موجود فله نصف بالضرورة ونصفه اقل من كله والا لزم ان يكون
جزء الشئ مساويا له وهو محال بالضرورة وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه
فنصف كل عدد متناه اما الكبرى فلانا اذا قابلنا الفرد من الاقل بالفرد
من الاكثر فاما ان تثبت هذه المقابلة لكل فرد من الاقل لكل فرد من
الاكثر من غير تكرير اولا يثبت فان ثبت يلزم ان يكون عدد افراد الاقل
مساويا لعدد افراد الاكثر فالاقل مثل وهو محال بالضرورة وان لم يثبت يلزم

ان نفى عدد افراد الاقل فيكون افراد الاقل متناهية. واذا كان نصف
كل عدد متناهيا كان الكل ايضا متناهيا لان الزايد على المتناهي بمقدار
متناه يكون متناهيا وهو المطلوب قال معمر لا نسلم ان كل عدد فله نصف
بل ذلك عندنا من خواص العدد المتناهي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل اجاب المتكلمون بانه لا حاجة لنا الى هذه المقدمة بل نقول كل عدد
موجود فدون عشرة افراد منه اقل منه مع تلك الافراد العشرة والعلم به ضروري
ثم نتمم الحجة المذكورة الى اخرها ثم لما اجاب الحكماء عن منع صغرى
القياس قال معمر لا نسلم صدق الكبرى وهو قولكم كل ما كان اقل من غيره
فهو متناه ومستند المنع هو ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاندراج
الواجبات والممتنعات في المعلومات دون المقدورات اذ القدرة لا تتعلق
الا بالممكنات مع ان كل واحد من المقدورات والمعلومات لا نهاية لها
وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا
لا نهاية لها مع ان كل واحد منهما غير متناه اجاب المتكلمون عنه بان قالوا
المدعى في الكبرى هو ان كل عدد موجود هو اقل من عدد اخر موجود فهو
متناه لما ذكرنا من البرهان وما ذكرتموه من الصورتين فلا نسلم وجودها في
الخارج اما الصورة الاولى فلان اذا قلنا مقدورات الله تعالى
غير متناهية وكذلك معلوماته ليس معناه انها موجودة ولا نهاية لافرادها
بل معناه ان اي ممكن نفرض فالقدرة صالحة لان تتعلق به واي
معلوم نفرض فالعلم صالح لان يعلم ولا يتناهى العقل عند حد يجزم
بانه لا يقدر على الزايد على ذلك الحد ولا يعلم الزايد عليه مع ان الموجود
في الخارج من المقدورات والمعلومات ابدا يكون متناهيا وكذلك الجواب
عن الصورة الاخرى لان معنى تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها ان اي
حد نفرض في التضعيف فالعقل يقدر على تضعيفه مرة اخرى فلا ينتهي
الى

الى حد لا يقدر العقل على تضعيفه بعد ذلك وكذلك تضعيف الالفين
مرارا لا نهاية لها لان تلك الاعداد المضعفة بغير نهاية موجودة في الخارج
فان الموجود في الخارج منها ابدا متناه **قال** ونحن نقول حجة
الفلاسفة على اثبات النسب تقتضي كون التاخر والتقدم صفتين
موجودتين وذلك محال الى اخره **اقول** هذا اعتراض
من الامام على حجة الفلاسفة ولكن ليس على مقدمة معينة بل هو
نقض اجمالي على الحجة المذكورة وقرر ذلك من وجهين الاول ان ما ذكر
من الدليل لو صح جميع مقدماته لزم ان يكون التقدم والتاخر صفتين
موجودتين في الخارج زايدتين على ذات المتقدم والمتاخر وذلك محال
اما الشرطية فلان كون الشيء متقدما على غيره ليس من الامور الفرضية
الاعتبارية وذلك لان كون ادم عليه السلم قبلي امر محقق سواء وجد
الفرض والاعتبار او لم يوجد وليس امرا عدميا لان القبلية والبعدية
يعرضان للشيء بعد ان لم يكن كذلك والحاصل بعد عدمه ثبوتي وليس
نفس ذات المتقدم والمتاخر لان ذات المتقدم والمتاخر من حيث
انه تلك الذات غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث انه متقدم متاخر
معقول بالقياس الى الغير واما استحالة التالي فلان من خاصية المتضايفين
ان يكونا متساويين في الذهن وفي الخارج على معنى انه اذا وجد احدهما
باحد الوجودين وجد الاخر بذلك الوجود واذا زال احد الوجودين عن
احدهما زال ذلك الوجود عن الاخر وذلك ظاهر والامثلة شاهدة به ايضا
اذ الابوة مساوية للبنوة والاخوة للاخوة على ما ذكرنا من قبل اذا عرفت
هذا فنقول لو كان التقدم امرا وجوديا في الخارج لزم من وجوده
فيه وجود التاخر فيكونان معا موجودين في الخارج وحينئذ ان وجد
معهما محلاهما لزم وجود المتاخر في الخارج في جميع زمان وجود المتقدم

فيه فلا يكون المتقدم متقدما هذا خلف ولئن لم يوجد محلاهما لزم تحقق
الصفة الاضافية في الخارج بدون وجود معروضها وذلك محال اجاب
الشيخ في الشفاء عنه وقال لا نسلم ان كون الشي متقدما على غيره ليس
من الامور الفرضية الاعتبارية وظاهر انه كذلك لان التقدم والتاخر
اضافتان يعرضان لمعقولين احدهما يكون ماخوذا من الموجود الحاضر
والاخر ليس ماخوذا من الموجود الحاضر فاما قبل هذين التعقلين فليس
الشي في نفسه متقدما ولا متاخرا مثلا ان العقل يتصور الزمانين اعني
المتقدم والمتاخر معا فيجد احدهما سابقا على الاخر فيحكم على السابق
بكونه متقدما وعلى الاخر بكونه متاخرا فيكون حصولهما في الذهن فقط لا
في الخارج بخلاف كون السماء فوق الارض فانه صفة ثبوتية
لا يتوقف على اعتبار لان السماء والارض لما كانا موجودين في
الخارج كانت فوقية احدهما للاخر صفة وجودية هذا تقرير ما ذكره
الشيخ واذا تاملت حق التامل وجدت المنع مشتركا **قال**
ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه
ماضيا الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الاعتراض
على الحجة المذكورة من طرف الحكماء وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من
لزوم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي وانه محال بيان الشرطية
هو انا نحكم في اليوم الحاضر بكونه ماضيا فالمفهوم من كون الامس ماضيا
اما ان يكون امرا وجوديا او امرا عدميا والثاني محال لان الامس
صار ماضيا بعد ان لم يكن ماضيا وتبدل العدم بالعدم غير معقول
فهو اذن وجودي وحينئذ اما ان يكون ثبوته في الذهن فقط
او فيه وفي الخارج والاول محال لانا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار
فذلك اليوم اعني الامس ماض في نفسه فهو اذن موجود في الخارج
و

وحينئذ اما ان يكون عبارة عن نفس ذلك اليوم او يكون امرا زائدا عليه
والاول محال لانه لو كان نفس ذلك اليوم لتحقق حيث تحقق لكن
ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا فهو اذن
امر زائد عليه ولو كان كذلك لزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي
وانه محال فعلم ان ما ذكرتم من الحجة يقتضي هذا المحال فيكون باطلا
اجاب الحكماء عنه بان قالوا لم قلتم بان المفهوم من كون الامس
ماضيا ليس امرا عدميا قوله لانه صار ماضيا بعد ان لم يكن ماضيا
وتبدل العدم بالعدم غير معقول قلنا كل واحدة من هاتين المقدمتين
مسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم منهما ان يكون المفهوم من كونه ماضيا امرا
وجوديا وانما يلزم ذلك ان لو كان المفهوم من كونه ليس بماض امرا عدميا
وهو ممنوع لان المفهوم من كونه ليس ماضيا هو عين المفهوم من كونه حالا
والمفهوم من كونه حالا امر وجودي واذا كان كذلك كان ذلك تبدلا للا
الوجودي بالامر العدمي وهذا التبدل يقتضي كون الحاصل بعده عدميا
لا وجوديا فهذا تحقيق ما ذكره الحكماء في جواب هذا الوجه ولا يتاتى مثل
في كون السماء فوق الارض فتتم الحجة هناك دون ههنا **قال**
واما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلا فان اريد به ما لكل واحد من اجزاء الجسم
من الاين والمماسة فلا نزاع فيه الى اخره **اقول** هذا هو
الاعتراض على مقولة الوضع وتقريره ان يقال ايش تعني بالوضع ان
عنيت به مماسة الاجزاء بعضها مع بعض او مماستها للامور الخارجة عنها
فهذا مسلم وحق لكن يرجع حاصله الى القول بان المماسة عرض زائد
ولا نزاع فيه اذ هو اختيار المتكلمين وان عنيت به الاين وهو صفة يقتضي
حصول الجسم في المكان المعين فهو ايضا مسلم اذ هو الكون الذي يقول
به المتكلمون وان عنيت به عرضا اخر قائما بمجموع الاجزاء فهو محال والا

لزم ان يكون العرض الواحد قايما بالمحال الكثيرة وانه محال على ما سبق فان
لا يقال لا نسلم استلزام هذا القسم لقيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة
وانما يلزم ذلك ان لم يحصل لمجموع الاجزاء وحدة هو باعتبارها صار محلا
لهذا العرض الذي هو الوضع لانا نقول الدليل على استلزام هذا القسم
ما ذكرناه من المحال هو ان مجموع الاجزاء لا يخلو اما ان يقوم بها وحدة او لا يقوم
بها وحدة فان كان الاول كان قيام تلك الوحدة بها ان لم يتوقف على
قيام وحدة اخرى بها لزم ما ذكرناه من المحال وان توقف كان الكلام
في الوحدة الثانية كالكلام في الاولى ولا يتسلسل بل ينتهي الى وحدة
يقوم بها فيلزم ايضا المحال المذكور وان كان الثاني كان استلزامه
لقيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة ظاهرا وهكذا الكلام في الملك بعينه
فلا حاجة الى اعادته اذ يمكنك ايراد ما ذكرناه فيه **قال** واما
الكميات المتصلة فقيل لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان
يفنى ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون امرا وجوديا وكذلك القول في الخط والنقطة
اقول الحكماء اتفقوا على ان السطح عرض قايم بالجسم والخط
عرض قايم بالسطح والنقطة عرض قايم بالخط والمتكلمون انكروا جميع
ذلك اما السطح فلانه عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء هو ان يفنى ذلك
الشيء ولا يبقى منه شيء وفناء الشيء وعدم البقاء امر عدمي فالسطح اذن
امر عدمي ولذلك قالوا الخط نهاية السطح ونهاية الشيء هو ان يفنى ذلك
الشيء ولا يبقى منه شيء وفناء الشيء وعدم البقاء امر عدمي فالخط اذن
امر عدمي وهكذا نقول في النقطة بالقياس الى الخط فاذن ليس لشيء
من هذه الامور وجود في الخارج قال الحكماء لا نسلم ان هذه الامور عبارة
عما ذكرتم بل السطح عبارة عن امر وجودي يلزمه نهاية الجسم والخط عن
امر وجودي يلزمه نهاية السطح والنقطة عن امر وجودي يلزمه نهاية

الخط لم بانه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل **قال** وايضا لو كان السطح
عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلث الى اخره **اقول**
هذا هو الوجه الثاني لبيان ان السطح يمتنع ان يكون عرضا موجودا وتقريره
ان يقال لو كان السطح عرضا حالا في الجسم لكان منقسما في الجهات الثلث
لان الجسم منقسم في الجهات الثلث والحال في المنقسم في الجهات
الثلث يكون كذلك فالسطح اذن منقسم في الجهات الثلث والمنقسم
في الجهات الثلث جسم فالسطح جسم هذا خلف محال وكذلك لو كان الخط
حالا في السطح المنقسم في الجهتين لكان منقسما في الجهتين والنقطة لو كانت
حالة في الخط المنقسم في جهة واحدة كانت منقسمة في تلك الجهة ولو كان
كذلك كان الخط سطحا والنقطة خطا وانه محال وللقايل ان يقول لا نسلم
انه يلزم من حلول السطح في المنقسم في الجهات الثلث انقسامه في الجهات
الثلث وانما يلزم ذلك ان لو كان حلوله فيه حلول السريان وهو ممنوع وكذلك
القول في حلول الخط في السطح والنقطة في الخط واحتج الحكماء على اثبات
هذه الامور بوجوه الاول انا نجد الاجسام والسطوح والخطوط متماسة
وليست مماستها بتمام ذواتها لان ذلك [illegible] المداخلة بل مماسة الاجسام
بسطوحها والسطوح بالخطوط والخطوط بالنقطة وما به التماس لا بد ان
يكون امرا وجوديا الثاني ان الجسم والسطح والخط اذا قطعت حصل للجسم سطح
وللسطح طرف وهو الخط وللخط طرف وهو النقطة بعد ان لم يكن والحاصل
بعد العدم لا بد ان يكون وجوديا الثالث ان كل واحد من السطح والخط والنقطة
مشار اليه بالحس والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون كذلك **قال**
واما الزمان فهو مقدار الحركة عند ارسطو فقد احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا
بوجوه الى اخره **اقول** مسئلة الزمان مسئلة نفيسة فنذكر ما قيل في نفيه
وثبوته قبل الخوض فيه فنقول انه عند المتكلمين عبارة عن مقارنة متجدد موهوم

متجددا معلوما ازاله للابهام كما تقول اتيك طلوع الشمس فان
طلوع الشمس معلوم ومجيه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم
زال الابهام وكذلك لو قرن بحادث اخر معلوم كقدوم زيد لكن لما كان
طلوع الشمس اعرف واشهر كان مقارنته به اولى واما عند ارسطو
فهو عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انها تنقسم الى متقدمة ومتاخرة
لا تبقى المتقدمة منها مع المتاخرة وذلك لان لكل حركة مقدارا من وجهين
احدهما من حيث المسافة كما يقال مشى فرسخا او فرسخين والثاني من
الانقسام الى المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان كما يقال مشى ساعة
او يوما اذا عرفت هذا فاعلم ان من قال بان الزمان لا وجود له في
الاعيان احتج بوجوه احدها ان الزمان لو كان موجودا فاما ان يكون
قار الذات او لا يكون قار الذات بل منقضيا والقسمان باطلان اما الاول
فلانه لو كان قار الذات لكان الشي الذي حدث الان قد حدث في زمان
الطوفان وحينئذ لا يكون شي من الاشياء قبل شي وكان الحاضر عين
الماضي والحس شاهد ببطلانه واما القسم الثاني فلانه لو لم يكن قار الذات
تقضي العقل بان جزا منه كان موجودا ولم يبق الان وجزا منه حصل الان
والان والماضي عبارتان عن الزمان لان الاول عبارة عن زمان حاضر
غير منقسم والثاني عن زمان ماض وحينئذ يلزم وقوع الزمان في الزمان
والكلام في الزمان الثاني كالكلام في الاول فيلزم منه التسلسل وهو
محال اجاب الحكماء عنه وقالوا لم لا يجوز ان يكون منقضيا قوله لانه حينئذ
يقضي العقل بان جزا منه كان موجودا ولم يبق الان وجزا منه حصل الان
قلنا ان عنيت بهذا الكلام ان العقل يحكم بان جزا منه حصل في زمان وليس
موجودا في هذا الزمان الحاضر وان جزا منه حصل في هذا الزمان الحاضر
فهو ممنوع وما الدليل عليه وان عنيت به ان العقل يحكم بان جزا منه تقدم

على جزء اخر منه وجزا اخر منه تقدم على هذا الجزء السابق الى ما لا نهاية
له فهو حق ولا نسلم ان التسلسل على هذا الوجه محال بل هو عين مذهبنا
وثانيها ان الزمان لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال
والقسمان الاولان باطلان لانهما معدومان والموجود لا يكون عين
المعدوم والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول
باطل لانه حينئذ لا يوجد جزاه معا بل يكون احدهما سابقا على الاخر فلا يكون
كل الحاضر حاضرا هذا خلف والثاني ايضا باطل لانه حينئذ يكون عدمه دفعة
لا محالة وعند فنائه يحصل امر اخر دفعة وعلى هذا ولو كان كذلك لزم
منه تتالي الانات ويلزم منه ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لان المقطوع
من المسافة في ذلك الان بالحركة التي تطابقه لا تنقسم والا لكان قطع
نصفها نصف زمان قطع كلها فيلزم انقسام الان وهو محال واذا لم يكن
المقطوع في ذلك الان بتلك الحركة منقسما لزم القول بالجوهر الفرد اجاب
الحكماء عنه بان قالوا لا نسلم ان الزمان لو كان موجودا لكان هو
الماضي او المستقبل او الحال فان ههنا قسما اخر وهو ان يكون موجودا ولا
يكون ماضيا ولا مستقبلا ولا حالا فان الماضي والمستقبل والحال
تصدق على ما هو زماني والزمان ليس كذلك فلا تصدق عليه شي من هذه
الالفاظ وثالثها لو كان الزمان موجودا لكان واجبا لذاته واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة هو ان الزمان لو كان موجودا للزم من
فرض عدمه لذاته محال وكل ما لزم من فرض عدمه لذاته محال فهو
واجب لذاته اما الصغرى فلان لو فرضنا عدم الزمان لكان عدمه
بعد وجوده بعدية زمانية فالزمان موجود عند ما فرض معدوما واذا
لزم من فرض عدمه لذاته وجوده كان عدمه لذاته مستلزما للمحال واما
الكبرى فظاهر واما بطلان التالي فلان كل جزء من الزمان حادث

بعد ان لم يكن فيكون ممكنا والمجموع متقوم بالاجزا والمتقوم بالممكن
استحال ان يكون واجبا لذاته ولان كل جزء منه مقتض والا لكان الحادث
الان قد حدث زمان الطوفان واذا كان كذلك كان كل قبل جزء اخر
وكل ما كان كذلك لا يجتمع اجزاوه معا في الوجود والواجب لذاته استحال
ان يكون كذلك وجوابه منع الصغرى قوله لانا لو فرضنا عدمه كان عدمه
بعد وجوده بعدية زمانية ممنوع بل عدمه بعد انقضاء جزء اخر لا على معنى
ان عدمه يكون واقعا قبل وجوده في زمان فان ذلك محال بل على معنى
ان كل جزء منه يتاخر عن جزء اخر وقد مر مثل هذا في الجواب عن الوجه
الاول ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الوجودي
لكل موجود حتى لوجود الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فلان المعقول من الزمان الامر به يكون تقدم الاشياء بعضها على البعض
وتاخر بعضها عن البعض ومعية بعضها مع البعض التقدم والتاخر
اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر معا ثم انا كما نعلم بالضرورة ان
من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما يوجد غدا ومنها ما هو موجود
الان فكذلك نعلم بالضرورة ان الله تعالى كان موجودا الامس وانه
موجود الان وسيبقى موجودا ابدا ولا يمكن الاعتراف باحدهما دون
الاخر واذا كان كذلك فيلزم ان يكون الزمان كما هو ثابت الحركات
وساير الموجودات منطبق عليها ثابتا لله تعالى ولساير المجردات منطبقا
عليها واما استحالة التالي فلان الزمان اما ان يكون متغيرا او ثابتا
وايا ما كان استحال ان يكون الزمان مقدار المطلق الوجود اما اذا
كان متغيرا فلانه حينئذ استحال انطباقه على الموجودات الثابتة التي
يمتنع عليها التغير والحركة كالاله تعالى والعقول والنفوس المجردة اما
اذا كان ثابتا استحال انطباقه على المتغيرات والمتحركات لان الحركة

لا تعقل الا اذا كان الزمان متغيرا لانها عبارة عن التغير من حال
الى حال والعقل ما لم يفرض زمانين في احدهما يحصل الامر المنتقل
عنه وفي الاخر الامر المنتقل اليه بحيث لا يكون الاول مع الثاني لا يمكن
لنا تعقل معنى الحركة فصح ما ادعيناه وهذه الشبهة تبطل كون الزمان
مقدار الحركة **قال** فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان
ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد
اقول ان الشيخ ذكر في الشفاء ما يوهم ان يكون جوابا عن
هذه الشبهة والامام عبر عنه بهذه العبارة ونحن نذكر ما قاله الشيخ
على الوجه المشروح ومنه تعرف ما قاله الامام فنقول الموجودات اما
ان يكون فيها تقدم وتاخر كجميع انواع المتغيرات والحركات واما ان لا يكون
ثابتة مستمرة الوجود فان كان الاول كان وجودها في زمان اي يكون
مطابقا لزمان ويكون وجود المتقدم منه مطابقا لزمان ووجود المتاخر
مطابقا لزمان اخر متاخر عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون
مطابقا لطرف من الزمان ولا المتقدم والمتاخر مطابقين معا لزمان
واحد متقدم او متاخر بل ما نفرض اجزاء منه يكون مطابقا لما نفرض اجزاء
من الزمان ومثل هذا الشيء يقال له انه موجود في الزمان ونسبة بعض
هذه الموجودات بالتقدم والتاخر والمعية والبعدية الى البعض الاخر
هو الزمان وان كان الثاني فلانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس
شيء منه يطابق المتقدم من الزمان وشيء اخر يطابق المتاخر منه بل وجود
وجود مستمر ثابت ولا يقال له انه موجود في الزمان بل موجود مع الزمان
وفرق بين الامرين فانا موجودون مع الشخص الواحد من الانسان مثلا
ولسنا موجودين فيه ونسبة بعض هذه الموجودات الى القسم الاول
اعني الى الموجودات المتغيرة بالتقدم والمعية يسمى دهرا ويقال لمثل هذا

الموجود انه موجود في الدهر واما السرمد فانه عبارة عن نسبة استمرار
بعض المبدعات وثباتها كالاله تعالى الى استمرار البعض الاخر وثباته
كالعقول فهذا شرح هذه العبارات وليس لها توجيه ظاهر على مقدمات
الشبهة المذكورة ولهذا قال الامام في جوابه هذا التهويل خال عن
التحصيل اى لا وجه لايراد هذا الكلام لانه لما بين لو ان الزمان موجودا
لكان مقدار المطلق الموجود وبين ايضا انه لو كان مقدارا لمطلق الموجود
يلزم المحال لانه ان كان متغيرا استحال وجوده وانطباقه على الموجودات
المستمرة الوجود وان كان ثابتا استحال وجوده وانطباقه على الموجودات
التى هى متغيرة ويتقدم بعض اجزائها على البعض الاخر كالحركات وغيرها
كان ما ذكره الشيخ كلاما غير وارد على شيء من مقدمات دليله فيكون خاليا
عن التحصيل اذا عرفت هذا فاعلم ان توجيه هذا السوال ان يقال لم قلتم
بان الزمان لو كان مفسرا بما ذكرتم وكان من الحركات ما كانت موجودة
امس ومنها ما يوجد غدا ومنها ما هى موجودة الان وان الله تعالى موجود
ازلا وابدا يلزم ان يكون الزمان مقدارا لمطلق الوجود وانما يلزم ذلك
ان لو امكن انطباقه على جميع الموجودات لان مقدار الشيء ما ينطبق عليه
وانه محال فان من الموجودات ما هو مستمر الوجود والزمان غير مستمر الوجود
وانطباق ما لا استمرار لوجوده على ما لوجوده استمرار محال بالضرورة او نقول
انما يكون مقدار المطلق الوجود ان لو جاز وقوع جميع الموجودات في الزمان
وليس كذلك فان الموجودات المستمرة الوجود لا يقال لها انها موجودة
في الزمان بل مع الزمان نعم ينسب الى الموجودات غير المستمرة الوجود
بالقبلية والمعية وهذه النسبة يقال لها الدهر ويقال لها ايضا انها موجودة
في الدهر لم قلتم بانه ليس كذلك كيف وانكم شرطتم فيما فسرتم به الزمان
وامتناع وجود المتقدم بالزمان مع المتاخر والتقدم والتاخر على هذا

التغير على الله تعالى محال لوجوب وجوده مع جميع الموجودات واذا كان
كذلك استحال ان يكون جميع الموجودات زمانيا فضلا عن ان يكون الزمان
مقدارا لها **قال** وخامسها وهو ابطال قول ارسطاليس خاصة
حيث قال ان الزمان مقدار امتداد الحركة الى اخره **اقول**
هذا الوجه في ابطال قول الحكماء حيث اعتقدوا ان الزمان عبارة عن
مقدار الحركة وتقريره ان يقال لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا للحركة
والثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلازمة لاعتقاد ارسطو وساير
الحكماء ان الزمان مقدار الحركة واما انتفاء الثاني فلان امتداد الحركة
لا وجود له في الاعيان لان هذا الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين و
الجزان لا يحصلان دفعة بل عند حصول الجزء الاول فالجزء الثاني غير حاصل
وعند حصول الجزء الثاني فالجزء الاول فايت واذا لم يكن امتداد الحركة
موجودا لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بما ليس
بموجود وجوابه ان نقول ان عنيت بالامتداد مفهوما وراء الزمان
فنسلم ان الحركة لا امتداد لها وان عنيت به نفس المقدار فلا نسلم ذلك
قوله لان هذا الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين وهما لا يحصلان
دفعة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا ان لا يكون موجودا فانه
لا يلزم من عدم كونه موجودا غير قار الاجزاء ان لا يكون موجودا فان الموجود
اعم من الموجود القار الاجزاء والموجود غير قار الاجزاء ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم فيجوز ان يكون موجودا غير قار الاجزاء يطابق كل جزء منه جزءا
من الحركة ويكون الموجود منهما دايما جزئين متطابقين فقط لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل واحتج الحكماء على وجود الزمان بوجوه احدها
انا نحكم على بعض الاشياء بانه قبل البعض وعلى بعضها بانه مع غيره والمفهوم
من هذه الامور ليس هو المفهوم من الذوات لان الذات التى عرض لها

طاه

جزئين

القبلية تارة قد تعرض لها بعينها البعدية او المعية اخرى والقبلية
لا تعرض لها البعدية والمعية وبالعكس فهى اذن امر زايد عليها وليست
عبارة عن امر عدمى لان العدم طبيعة واحدة لا اختلاف فيها من حيث
هى عدم وهذه المفهومات مختلفة وليست من الامور القايمة بانفسها والعلم
به ضرورى فلا بد لها من معروض تعرض له بالذات اى بغير واسطة واحترزنا
بالذات عن الاشيا التى عرضت لها هذه الامور بواسطة كالحركة مثلا
فان تقدم بعض افراد الحركة على البعض الاخر انما كان لحصول المتقدم فى
زمان متقدم على الحركة المتاخرة حتى لو فرضنا حصول المتاخرة فى الزمان
المتقدم والمتقدم فى الزمان المتاخر لانقلب الامر والذى تعرض له
هذه القبلية والبعدية والمعية بالذات هو الزمان وثانيها ان كل حركة
تفرض فى مسافة على مقدار من السرعة فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وانتهائها
امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ولا يمتلى بتلك الحركة على ذلك
الحد من السرعة اذا كانت المسافة اقل من تلك المسافة فهذا الامكان الممتد
له خصوصية باعتبارها يقبل حركة دون اخرى فهو اذن امر موجود وليس
نفس المسافة لانا لو فرضنا مع الحركة الاولى حركة اخرى تساويها فى الابتداء
والانتها لكنها تكون ابطا من الحركة الاولى فتانك الحركتان يشتركان
فى هذا الامكان ويتفاوتان من مقدار المسافة ضرورة ان البطية تقطع
فى ذلك الامكان من المسافة اقل مما تقطعه السريعة وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فهذا الامكان مغاير للمسافة وليس ايضا نفس الحركة لانا
لو فرضنا معها حركة تساويها فى السرعة والابتداء لكنها ابتدات بعد ابتداء
الاولى وجدت السريعة الثانية تقطع من المسافة اقل مما يقطعه السريعة
الاولى فهاتان الحركتان يشتركان فى السرعة ويتفاوتان فى هذا الامكان
فوجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس الحركة ولوصف كونها سريعة
وهذا

سريعة وهذا بعينه يدل على وجود هذا الامكان لان الامكان
الذى يتسع للحركة السريعة الكبيرة واقل منه فهذا الامكان قابل
للزيادة والنقصان والمساواة والمفارقة فيكون موجودا وثالثها
وهو لابطال قول المتكلمين خاصة حيث جعلوا الزمان عبارة عن
معية حادث بحادث او مقارنة متجدد لمتجدد وذلك لان المعية ليست
نفس ما عرض له المعية لان المعية لا تختلف باختلاف المعروضات والا
التى تعرض لها المعية تختلف وما لا يختلف استحال ان يكون عين ما يختلف
فهى اذن امر زايد عليها قايم بها لكونها من الامور الاضافية وليست من
اللوازم لان الشى الذى عرضت له المعية يجوز ان يعرض له البعدية و
القبلية فهى اذن من العوارض وعروضها لاجل ان ذلك الشى والذى
عرضت له المعية بالقياس اليه حصلا فى زمان واحد فالمعية اذن معلولة
للزمان فاستحال جعلها نفس الزمان ثم قالوا اذا ثبت ان الزمان امر موجود
فنقول انه من عوارض الحركة ولواحقها لان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة
فيكون كما وليس كما قارا الذات لما مر غير مرة فهو اذن غير قار الذات فيكون دايما
على التقضى والتجدد وكل ما كان كذلك لا بد له من مادة على ما مر ان كل حادث
مسبوق بمادة ولا شك انه مقدار وليس قايما بنفسه فهو فى موضوع وحينئذ لا يخلو
اما ان يكون مقدارا لذلك الموضوع او لهيئة له والاول محال لان ذلك الموضوع ان
كان هو المسافة لزم ان يكون المتساويان فى المسافة متساويين فى هذا المقدار
وهو باطل لانا نرى المختلفين فى هذا المقدار متساويان فى المسافة وبالعكس وان
كان هو المتحرك لكان كلما كان هذا المقدار اعظم كان المتحرك اعظم فيلزم ان
يكون الابطا اعظم من الاسرع لان هذا المقدار فى الابطا اعظم وانه محال
ولو كان هو الجسم من حيث هو جسم لازداد بزيادة هذا المقدار وانتقص
بنقصانه وليس كذلك ولما بطل القسم الاول تعين انه مقدار لهيئة الموضوع وليس

مقدار الهيئة قارة والا لكان قارا فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة ولا نعني بالحركة سوى تلك الحركة الغير القارة هكذا ذكروه في الكتب ولا حاجة لهم الى بيان انه مسبوق بمادة في الابطال انه اذا كان غير قار الذات كان مقدارا وليس قايما بنفسه فهو في موضوع ويتم الدليل المذكور الى اخره **قال** اما الكميات المنفصلة فليست امورا وجودية الى اخره **اقول** ذهب الحكما الى ان الوحدة والكثرة امران وجوديان والمتكلمون انكروا ذلك وزعموا انهما امران عدميان لان الوحدة لو كانت صفة وجودية زايدة على ماهية الواحد لكان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة واحدا فيكون له وحدة اخرى زايدة عليه والكلام فيها كما في الوحدة السابقة ولزم منه التسلسل وانه محال واذا لم يكن الوحدة امرا وجوديا كانت الكثرة ايضا كذلك لكونها عبارة عن مجموع الوحدات لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب الحكما عنه بان قالوا لا نسلم انه اذا كان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة واحدا يلزم ان يكون له وحدة اخرى زايدة عليه ولم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفس ماهيتها والاشيا التي لها ماهية ورا الوحدة يكون وحدتها زايدة عليها لم قلتم بانه ليس كذلك **قال** ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قايمة بالوحدتين الى اخره **اقول** لما بين ان الوحدة ليست صفة وجودية شرع في بيان ان الاثنينية ايضا كذلك واحتج عليه بان الاثنينية لو كانت صفة وجودية واحدة لكانت قايمة بالوحدتين والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي فلانها لو قامت بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها قايمة بكل واحدة منهما او قام بكل واحدة منهما شي من الوحدة وكلاهما محالان اما الاول فلوجهين احدهما لو كان كذلك لزم قيام العرض الواحد بالكثير في محل واحد وانه محال الثاني انه حينئذ يلزم ان يكون كل واحدة من تينك الوحدتين اثنين لانه لا معنى

لا معنى للاثنين الا ما قامت به الاثنينية فيكون الوحدة اثنين وانه محال واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان القايم باحدى الوحدتين غير القايم بالاخرى وحينئذ لم يكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع امرين وهو باطل عندكم ولا اعرف لقوله وان جاز ذلك فليجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين وجها ومدخلا في نفي هذا التالي اجاب الحكما عنه بان قالوا لا نسلم استحالة التالي قوله لانها لو قامت بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها قايمة بكل واحدة من الوحدتين او قام بكل واحدة منها شي من الوحدة قلنا لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يقوم المجموع من حيث هو مجموع ولقايل ان يقول المجموع اما ان يكون له مفهوم زايد على الوحدتين او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في قيامه بالوحدتين كالكلام في قيام الاثنينية بهما وان كان الثاني فالامر فيه ظاهر جدا وجوابه ان نقول لا نسلم ان الواقع لو كان هو الثاني كان الامر فيه ظاهرا فان المجموع غير الوحدتين ومغاير لكل واحدة منهما ويقوم الوحدة بهما من حيث هما مجموع الوحدتين ولا امتناع في ذلك لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** اما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة وجودية الى اخره **اقول** الحكماء احتجوا على ان الوحدة صفة وجودية بان قالوا الانسان الواحد مثلا يشارك عشرة من الانسان في كونه انسانا ويخالفها في كونه واحدا ويشارك الفرس الواحد في الواحدية ويخالفه في الانسانية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالواحدية صفة زايدة على ماهية الواحد وليست امرا سلبيا لانها لو كانت كذلك لم يكن سلبا لاي شي كان والا لزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشيا واذا لم يكن عبارة عن عدم اي شي كان يكون عبارة عن عدم امر معين وذلك الامر اما الكثرة او غيرها والثاني محال لان كل ما لا يكون عدمًا

للكثرة جاز اجتماعه معها فلو لم تكن الوحدة عبارة عن عدم الكثرة جاز
اجتماعها مع الكثرة فيجوز ان يكون الشئ الواحد موصوفا بالكثرة والوحدة
معا وانه محال واذا بطل كونها عبارة عن عدم غير الكثرة تعين كونها عبارة
عن عدم الكثرة فالكثرة حينئذ ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية
لان عدم العدم لابد ان يكون وجوديا وقد فرض انها عدمية هذا خلف
وان كانت وجودية وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم
ان يكون الحاصل من مجموع امور عدمية امرا وجوديا وهو محال فهي اعني
الوحدة اذن امر وجودي زائد على ماهية الواحد وهو المطلوب وهذا البرهان
بعينه يدل على ان الكثرة ايضا صفة وجودية لانها لو كانت عدمية لكانت
عدما للوحدة لما مر فالوحدة ان كانت عدمية كانت هي وجودية لان عدم
العدم وجود والمقدر خلافه وان كانت وجودية والكثرة عبارة عن
مجموع الوحدات التي هي وجودات فيلزم ان يكون الحاصل من مجموع
امور وجودية امرا عدميا وانه محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما لا يكون
عدميا للكثرة جاز اجتماعه معها **قال** واما الكيفيات فالمختصة
منها بالكميات غير موجودة الى اخره **اقول** الكيفيات المختصة
بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والمختصة بالكميات المنفصلة
كالاولية والتركيب تعرض اولا بالذات للكم وبواسطة عروضها له تعرض
للخط والسطح والعدد والخط المستقيم هو الخط الذي اذا فرضت عليه
نقط كم كانت فانها يكون باسرها على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع
وبعضها اخفض والسطح المستقيم هو السطح الذي اذا فرضت عليه خطوط
مستقيمة كم كانت فانها باسرها يكون على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع
وبعضها اخفض والمنحني من كل منهما ما يقابله اما الاولية والتركيب فقد
عرفتهما قال الامام لما ابطلنا كون الخط والسطح والجسم التعليمي امورا وجودية
لزم

لزم منه ان لا يكون هذه الامور العارضة لها وجودية والا لزم كون المعدوم
محلا للامر الوجودي وانه محال بالضرورة **قال** واما الصلابة فهي
عبارة عن التاليف بناء على ان القول بالجوهر الفرد **اقول** اختلف
العلماء في ماهية الصلابة فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن التاليف
الواقع بين الجواهر الفردة ثم اختلفوا فمنهم من قال يقوم بكل جوهر
تاليف مغاير لما يقوم بالاخر ومنهم من قال يقوم بكل جوهرين تاليف
واحد يربط بينهما ويسد احدهما بالاخر وهو مذهب ابي هاشم وسيجي
هذه المسالة فيما بعد واما الحكماء فذهبوا الى انها عبارة عن صفة قائمة
بذات الصلب وليس ذلك براجع الى تاليف الجواهر والاجزاء لكونهم
منكرين للجوهر الفرد وعرفوها بانها الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
واما اللين فمنهم من قال انها صفة وجودية وعرفوها بانها الاستعداد
الطبيعي نحو الانفعال والتقابل بينها وبين الصلابة تقابل التضاد وهو مذهب
اكثر الحكماء ومنهم من جعله عبارة عن عدم الممانعة عما من شانه ان يكون ممانعا
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو الذي اختاره الامام في هذا
الكتاب اما الحكماء فقد احتجوا عليه بان قالوا ان الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
يوجب للجسم الموصوف به امورا ثلثة احدها عدمي وهو اللاانغمار والثاني
المقاومة المحسوسة والثالث بقاء شكله على ما كان عليه وهذان وجوديان
فذلك الاستعداد استحال ان يكون عدميا لانه علة لهذين الامرين الوجوديين
وعلة الامر الموجود يجب ان يكون موجودا فاذن هذا الاستعداد امر وجودي
اما الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال يوجب للجسم الموصوف به الانغمار
الذي هو حركة مخصوصة والحركة وجودية فالاستعداد الذي هو علتها يكون
امرا وجوديا فعلم ان كل واحد من الاستعدادين صفة وجودية فيكون التقابل
بينهما تقابل التضاد واما الامام فقد احتج في الملخص على ما اختاره بان قال

واما الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال الذي فسر به اللين فلا معنى
له الا له الانغمار الذي هو عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم
مقارنة بحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول تلك الحركة
معلل بالجسم الطبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لكونه منغمرا واذا
كان كون اللين جسما طبيعيا ذاكم هو العلة لهذا الاستعداد استحال
ان يكون هناك صفة اخرى تفيد هذه القابلية لان ما بالذات لا يكون
بالغير واما الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال الذي فسر به الصلابة
فلا معنى له الا استعداد الجسم الصلب لامتناع قبول الانغمار وذلك
الاستعداد ليس لذات الجسم الطبيعي لامتناع ان يكون الشيء الواحد
بعينه علة الامرين متضادين ولان زوال الصفة وجودية عن الجسم
الطبيعي والا لكان قبول الانغمار معللا بتلك الصفة الوجودية وقد بينا
انه معلل بذات الجسم الطبيعي واذا لم يكن معللا لا بذات الجسم
واللين وال الصفة وجودية عنها كان معللا بصفة وجودية وذلك يدل
على ان التقابل بين الصلابة واللين تقابل العدم والملكة هذا تقرير
ما ذكره وفيه نظر لانا لا نسلم ان معنى الاستعدادين ما ذكرتم ولم لا يجوز
ان يكون معناهما ما ذكره الحكماء سلمنا لكن ما ذكرتموه لا يدل على ان
اللين عبارة عن امر عدمي بل على انه معلل بذات الجسم وان الصلابة
معللة بصفة وجودية زايدة وذلك لا يستلزم ان يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وانما يلزم ذلك ان لو كان اللين عدميا وهو
ممنوع لجواز ان يكون كلاهما صفتين وجوديتين واحدهما يكون معللة
بذات الجسم والاخرى بصفة وجودية زايدة لم قلتم بانه ليس كذلك
قال تقسيم المحدثات على راي المتكلمين الى اخره **اقول**
المحدث اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا فيه

فيه وبعض المتكلمين سلموا هذه القسمة لكن منعوا وجود القسم الثالث
وحصروا الموجود منه في قسمين فقط اعني المتحيز والحال في المتحيز
واحتجوا عليه بانه لو كان في الوجود موجود غير متحيز ولا حال في المتحيز
لكان مساويا لذات الله تعالى في هذه الصفة لكونه سبحانه وتعالى
ايضا كذلك ولو كان مساويا له في هذه الصفة لكان مساويا له في الماهية
لانهما لو اختلفا في الماهية لزم ان تكون الصفة الواحدة معللة بعلتين
مختلفتين وهو محال لان احتياجها اليهما وانه محال وهذا فاسد لان
ذلك اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الاوصاف السلبية بل في
الاوصاف الثبوتية بل في الاوصاف الذاتية لا يوجب الاشتراك في
تمام الماهية فان كل مختلفين لا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما
وفي كون كل واحد منهما مخالفا للاخر فالمخالفة مشتركة بينهما وهي صفة
ثبوتية وكذلك الضدان يشتركان في كونهما ضدين ومختلفين وكذلك الانسان
والفرس يشتركان في الحيوانية مع اختلافهما في الماهية واما قوله لو اختلفا
في الماهية لزم تعليل الصفة الواحدة بعلتين مختلفتين ممنوع لاحتمال
ان لا يكون تلك الصفة معللة لكونها سلبية غير محتاجة الى علة ولئن كانت
معللة لكن يكون علتهما امرا مباينا عنهما وبعض المتكلمين منعوا صحة هذه
القسمة وادعوا انحصار المحدث الموجود في القسمين الاولين فقط وذكروا
في صحة ذلك وجهين احدهما ان المحدث اما ان يفتقر الى محل او لا يفتقر
والاول هو العرض والثاني هو الجوهر والثاني ان المحدث اما ان يكون
متحيزا او لا يكون والاول هو الجوهر والثاني هو العرض وكلاهما فاسد
اما الاول فلانا لا نسلم ان كل ما لا يفتقر الى محل كان جوهرا وانما يلزم
ذلك ان لو كان متحيزا وهو ممنوع فان عند الحكماء ما لا يفتقر الى المحل ينقسم
الى المتحيز وهو الجوهر والى ما لا يكون متحيزا وهو المفارقات واما الوجه

الثاني فلانا لا نسلم ان ما لا يكون متحيزا لا بد ان يكون عرضا بمعنى
انه يكون قايما بالمتحيز فان عند الحكما ما لا يكون متحيزا قد يكون عرضا
بهذا التفسير وقد يكون جوهرا وحانيا وهو الملايكة على اصطلاح المتكلمين
والعقول على اصطلاح الحكما **قال** اما المتحيز فقد قال المتكلمون
انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم والثاني
هو الجوهر الفرد **اقول** ذهب المتكلمون الى ان المتحيز
ينقسم الى قسمين احدهما الجسم والاخر الجوهر الفرد واحتجوا على ذلك
بان المتحيز اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون قابلا للانقسام
والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد اما الجسم فعند اصحابنا
يحصل من انضمام جوهر الى جوهر لان الجسم عندهم لما كان هو
المؤتلف ولا شك ان عند انضمام الجوهرين احدهما الى الاخر حصلت
حقيقة المولفية واما عند المعتزلة فاسم الجسم لا يقع الا على الطويل
والعريض والعميق ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب بعضهم الى ان الطول
والعرض والعمق يحصل بايتلاف ستة جواهر لانا اذا وضعنا جوهرا
بجنب جوهر حصل الطول وهو الخط واذا وضعنا بجنبه خطا اخر حصل
الطول والعرض واذا وضعنا فوقه اربعة اخرى حصل الطول والعرض
والعمق التي هي الابعاد الثلثة فيحصل الجسم قال الامام والنزاع
في ذلك لفظي لانا نسمي المؤتلف من جوهرين جسما والمعتزلة لا يسمونه
جسما فالنزاع في التسمية والمباحث اللغوية لا من المباحث العقلية
واما الجوهر الفرد فعرفوه بانه المتحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا فالمتحيز يخرج
الله تعالى والعرض وبعدم القسمة اصلا الجسم وبعضهم عرفوه بانه
الجزء الذي لا يقبل الانقسام وبعضهم بانه ما يتالف منه الاجسام التاليف
الاول فكلها متقاربة **قال** واما الحال في المتحيز فهو العرض الى

الى اخره **اقول** اختلف عبارات المتكلمين في حد العرض فمن
قايل انه القايم بالجوهر ومن قايل انه القايم بالمتحيز ومن قايل انه الحاصل
في الحيز بالتبع ومن قايل انه المشار اليه بالحس بكونه هنا او هناك بالتبع
ومن قايل انه الذي لا يبقى زمانين لذاته وعينه ثم اختلفوا في تفسير حلول
العرض في المتحيز فمنهم قال انه محسوس ولا شي اعرف من المحسوس
حتى يجعل معرفا له فاستحال تعريفه ومنهم من فسره بانه عبارة عن الحصول في
الحيز بطريق التبعية وهو باطل لان صفات الله تعالى حالة في ذاته
والحلول بهذا التفسير محال عليه تعالى وعلى صفاته اذا عرفت هذا فنقول
العرض اما ان يجوز اتصاف غير الحي به او لا يجوز ذلك اما الاول فهو المحسوسات
بالحواس الخمسة كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة
والبرودة والكوان والكون جنس تحته اربعة انواع الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون لان المتحيز اما ان يكون مجتمعا مع غيره او لا يكون والاول
هو الاجتماع والثاني هو الافتراق وكيف كان فاما ان يبقى المتحيز في
حيزه اكثر من زمان واحد او لا يبقى والاول هو السكون والثاني هو الحركة
قيل الكون وانواعه غير محسوسة لانا لا نشاهد الا المجتمعين والمفترقين
والمتحرك والساكن اما وصف الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فغير
محسوس البتة ولذلك اختلفوا في انها هل هي من الامور الوجودية ام لا ولو
كانت محسوسة لما وقع فيها الخلاف وبعضهم ذهبوا الى انها امور محسوسة
ومن انكر ثبوتها فهو مكابر **قال** اما المحسوسات فمنها المحسوس
بالبصر احساسا اوليا وهو الالوان والاضواء **اقول** المحسوس
بالبصر ينقسم الى قسمين احدهما ما يحس به اولا اي بغير واسطة الاحساس
بشي اخر والثاني ما يحس به ثانيا وهو الذي يكون الاحساس به بواسطة
الاحساس بغيره مثال الاول الالوان والاضواء ومثال الثاني الشكل

فان الاحساس به يتوقف على الاحساس باللون وذهب الشيخ
ابو علي بن سينا الى ان الضوء شرط لوجود اللون محتجا بانا لا نرى
اللون في الظلمة فاما ان يكون ذلك لعدمه او لان الظلمة مانعة
من الابصار والقسم الثاني محال لان من جلس في غار في ليل مظلم وجلس
خارج الغار اقوام واوقدوا عندهم نارا فان الذي في الغار يرى
الجالسين عند النار ويرى الهواء مستنيرا والجالسون عند النار لا يرون
الذي في الغار ويرون الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية مانعة من
الابصار لما اختلفتين حالها في المنع باختلاف الاشخاص فتعين الاول
وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان عدم روية اللون منحصر فيما ذكره
من الامرين لاحتمال قسم اخر وهو عدم كونه في الضوء فان شرط المرئي
ان يكون مضيئا لذاته او لغيره وههنا انتفى الامران فلذلك لا نراه لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** اما الالوان فالقدماء قالوا
الخالص هو السواد الى اخره **اقول** ذهب بعض القدماء الى
ان اللون الحقيقي هو السواد دون البياض لان ينسلخ عن الجسم واما البياض
فهو قابل لكل الالوان والقابل لكل الالوان عار عنها فالبياض عار عن
الالوان واما الذي منه فهو بسبب مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا فان زبد الماء ابيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وكذلك الثلج
ولا سبب لبياضه ايضا الا ذلك لانه اجزاء جمدية شفافة خالطها الهواء ونفذ
فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق نراهما على لون مع ان
سطوحهما عند الاجتماع لم تنفصل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك عند
الانفصال او سبب لون واما الشيخ ابو علي بن سينا فقد سلم ان الشيء قد يبيض
ابيض لما ذكروه ولكن مع ذلك البياض قد يحدث بغير ما ذكروه واحتج عليه
بوجهين احدهما ان البيض المسلوق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس
ذلك

٨٧

ذلك لان النار احدثت فيه تخلخلا وهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل وذلك
لمفارقة الهوائية والى هذا الوجه اشار الامام بقوله كما في بياض البيض
المسلوق الثاني ابياض الدواء المسمى بلبن الوزراء ليس لان اجزاء الهوائية
خالطت الاجزاء المائية لانه بعد الانضاض يجف وقبله لا يجف وذلك
يدل على ان الارضية بعد الانضاض اكثر مما قبله فليس كل بياض على
الوجه الذي ذكروه وحقيقة هذا الدواء انه طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه
ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ بما طبخ فيه القلي ويصفى
غاية التصفية حتى صار كانه الدمع ويحتاط في ذلك ويبالغ في تصفيته غاية
الاحتياط والمبالغة ليحصل المطلوب من ذلك ثم يخلط هذان الماءان
فاذا خلط ينعقد فيه الخل الشفاف من المرداسنج ويبيض في غاية البياض
فعلم ان البياض والسواد لونان حقيقيان والمتوسطات بينهما اعني الحمرة
والصفرة والخضرة كلها ايضا الوان حقيقية وهو اختيار اصحابنا باسرهم والمعتزلة
قال واما الضوء فقيل انه جسم وهو خطاء الى اخره **اقول**
قبل الخوض في شرح ذلك لا بد من الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق
فنقول الظهور اذا كان للشيء من ذاته يسمى ضوءا وذلك مثل ما للشمس والنار
والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا كما للجدران المستنيرة بضوء الشمس
والسراج وللترقرق الذي للشيء من ذاته كالشمس يسمى شعاعا والترقرق
الذي للشيء من غيره يسمى بريقا كما للمراة اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض
الناس ذهب الى ان النور جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وهو باطل
لان الاجسام متساوية في الجسمية لما ثبت ان الاجسام متماثلة في كونها
اجساما مختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
فكونها مضيئة مظلمة مغاير لكونها اجساما وذلك يستلزم كون النور والظلمة
مغايرين للجسمية وهو مذهب الشيخ ابو علي ان الضوء شرط لوجود الالوان

واحتج عليه بما نقلناه عنه ومذهب الامام انه شرط للاحساس بالالوان
وليس له على ما ذهب اليه حجة وانما ذهب اليه لضعف ما احتج به الشيخ
على مذهبه اللهم الا ان يقول لا شك ان الاحساس بالالوان ينتفي عند انتفاء
الضوء فيكون شرطا له اذ لا نعني بالشرط الا ما ينتفي الشيء بانتفائه **قال**
واما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية الى اخره **اقول** اختلف
اهل العلم في ان الظلمة هل هي صفة ثبوتية ام لا فذهب الحكماء وجمع
من المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها صفة عدمية وعرفوها بانها عدم النور
عما من شانه ان يكون مستنيرا والتقابل بينها وبين النور تقابل العدم والملكة
وذهب بعض اصحابنا الى انها صفة ثبوتية والتقابل بينهما حينئذ تقابل الضدين
واما الحكماء فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ما احتج به الشيخ وقد عرفت ضعفه
وثانيها انا اذا فتحنا العين في الظلمة كان حالنا كما اذا غمضناها فانا
حال الاغماض لا ندرك كيفية فكذا حال الفتح وثالثها لو قدرنا خلو الجسم
عن النور من غير اتصاف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة
ومتى كان كذلك لم تكن الظلمة امرا وجوديا والمتكلمون يمنعون المقدمة
الاولى من كل واحد من الوجهين اما الاصحاب فقد احتجوا على مذهبهم
بان كل واحد من النور والظلمة اما ان يكون وجوديا او كل واحد
منهما عدميا او احدهما وجوديا والاخر عدميا والقسمان الاخيران باطلان
اما الثاني فبالاتفاق واما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح فتعين الاول
وهو المطلوب ولان الظلمة محسوسة بحس البصر وكل ما كان كذلك استحال
ان يكون عدميا ولان الظلمة نقيض اللاظلمة الصادقة على العدم فتكون
اللاظلمة عدمية فالظلمة وجودية لوجوب كون احدهما وجوديا **قال**
الحكماء جوابا عن الوجه الاول بانا لا نسلم انتفاء القسم الثالث فلم لا يجوز
ان يكون احدهما اولى بكونه عدميا من الاخر وعن الثاني لا نسلم كون الظلمة

محسوسة وعن الثالث ما عرفته غير مرة **قال** ومنها المحسوسات
بالسمع وهي الاصوات والحروف الى اخره **اقول** ذهب بعض
الناس الى ان الصوت عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهو باطل
لان الاصطكاك مماسة بقوة والمماسة غير الصوت والا لحصل الصوت
حيث حصلت المماسة وذلك باطل ولان المماسة مبصرة والصوت غير مبصر
فالصوت اذن مغاير للمماسة بل الصوت محسوس ومعلوم بالضرورة فلا حاجة
الى التعريف واما الحرف فقد قال الامام في الملخص بان الشيخ حده بانه
هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا
في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير
طيب فان هذه الامور وان كانت هيئة عارضة للصوت يتميز عن صوت
اخر مثله في الحدة والثقل لكنها ليست مسموعة فان الطيب انما يحصل بتناسب
اجزاء الصوت بعضها الى بعض والتناسب غير مسموع واذا لم يكن التناسب
مسموعا لا يكون كونه طيبا وغير طيب مسموعا وكذلك طول الصوت وقصره لان
المسموع هو الصوت الحاصل في ذلك الوقت اما انه كان حاصلا قبل ذلك
فليس بمسموع قال بعض العلماء ان هذا الحد لا يتناول بعض الحروف
كالتاء والباء والدال والطاء لانها ليست عارضة للصوت لانها لو كانت عارضة
له لما وجدت بدون الصوت لامتناع وجود العارض بدون المعروض
والتالي باطل لان هذه الحروف لا يوجد الا في اخر زمان حبس النفس او اول
زمان الاطلاق والصوت لا يوجد الا في زمان ارسال النفس فالامام
لما راى وقوع هذا السوال على هذا الحد قال الحروف اما ان يكون عارضة
للاصوات كالسين والشين واما ان يكون حادثة في اخر زمان حبس النفس
واول زمان الاطلاق كالتاء ويسمى الاول مصوبة والثاني صامتة ومن هذا
يظهر ان الحروف غير الاصوات اما المصوتة فلكونها عارضة لها ووجوب مغايرة

العارض للمعروض واما الصامتة فلتحققها عند عدم الصوت وتحقق
الصوت عند عدمها **قال** ومنها المحسوسات بالذوق الى اخره
اقول المحسوسات بالذوق اما ان يكون عديم الطعم واما
ان يكون لها طعم والاول هو التفه والمسيخ وهو اما ان يكون عادما
للطعم حقيقة واما ان يكون عادما له حسا فقط وهو الذي له طعم في
نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزا تخالط اللسان فيدركها ثم
اذا احتيل في تحليل اجزايه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد
والثاني وهو الذي له طعم فمنها الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة
والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض لان الجوهر الحامل للطعم
اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلثة اما الحرارة او
البرودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف احدث المرارة
وان فعل في اللطيف احدث الحرافة وان فعل في المعتدل احدث الملوحة
والبارد ان فعل في الكثيف احدث العفوصة وان جعل في اللطيف احدث
الحموضة وان فعل في المعتدل احدث القبض والقوة المعتدلة ان فعلت
في الكثيف احدث الحلاوة وان فعلت في اللطيف احدثت الدسومة وان
فعلت في المعتدل احدثت التفاهة ونقل عن بعضهم ان اصول الطعوم
اربعة الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة وساير الطعوم مركبة منها وكلاهما
محتملان ثم قالوا الحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة والعفص
ابردها ثم القابض ثم الحامض **قال** تنبيه لا شك ان الحرافة تفعل
تفريقا الى اخره **اقول** لا شك ولا خفاء بان الحرافة يفعل تفريقا
في العضو الوارد عليه والعفوصة قبضا فالمدرك منها هل هو محض الطعم
او امر مركب من الطعم ومن التفريق والقبض الامر في ذلك مشكوك فيه
اذ من الجايز ان يقال المدرك ليس الا الطعم ومن الجايز ان يقال

ان الطعوم انما تكثرت لا بمامع ما احدث ذوقا احدث بعضها شيا اخر
يوجب تاثيرا في العضو فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي
شي واحد لا يتميز في الحس احد جزئيه عن الاخر فيصير ذلك الواحد كطعم
متميز عن غيره كما انه يجوز ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة يلزمه
تفريق واسخان يسمى جملة ذلك حرافة واخر يلزمه مع الطعم تكثيف
وتخفيف يسمى جملة ذلك عفوصة ولما لم يرجح البرهان احد المحتملين على
الاخر قال الامام هذا متوقف فيه **قال** ومنها المحسوسات
باللمس وهي الحرارة الى اخره **اقول** ذهب الحكماء الى ان الكيفيات
الملموسة اثنتا عشرة كيفية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة
والامام اورد شيا منها مع الصلابة واللين **قال** مسلة منهم من
جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطا الى اخره **اقول** عرف
الشيخ الحرارة في الشفا بانها التي تفرق من المختلفات وتجمع بين المتشاكلات
وعند الامام العلم بماهيتها ضروري غني عن التعريف اذا عرفت هذا فاعلم
ان بعض القدما جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان يكون
حارا وجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وذهب المحققون الى
انهما امران وجوديان والتقابل بينهما تقابل التضاد واحتجوا عليه بان
قالوا انا نحس من البارد كيفية مخصوصة والعلم به ضروري فتلك الكيفية
اما عدم الحرارة او نفس الجسم والاول باطل لان العدم المحض والنفي
الصرف استحال ان يكون مدركا والثاني ايضا باطل لانا اذا ادركنا الجسم
الحار وجب ان ندركه على حالة البرودة لان برودته نفس جسميته حينئذ
فيكون الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة وهو خلاف الوجود ولما
بطل هذان القسمان تعين انها صفة وجودية **قال** مسلة الرطوبة

ان كانت عبارة عن اللاممانعة وعلى ما يقوله الفلاسفة الى اخره **اقول**
الحكماء فسروا الرطوبة تارة بالكيفية التي تكون بها الجسم سهل التشكل بشكل
الحاوي الغريب سهل الترك له وتارة بالكيفية التي بها تكون الجسم سهل
الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه والاول يبطل بالنار فانها بتلك الصفة
مع انها يابسة عندهم والثاني بالهواء فانه رطب مع انه لا يلتصق بالغير ثم
قالوا اذا قلنا الرطوبة ما لاجله سهل قبول الجسم الاشكال فهو كلام مجازي
لان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا
كذلك وما ليس بمضاف يمتنع ان يكون مضافا بل التحقيق ان يقال الرطب
هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها
واليابس هو الذي في طباعه ما يمنع من ذلك مع امكانه والتقابل بينهما
يقابل العدم والملكة واحتجوا عليه ان الرطوبة اما ان يكون عبارة عن قابلية
الاشكال او عبارة عن علة قابليتها فان كان الاول استحال ان يكون
وجودية لان القابلية لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية الذات
لتلك القابلية ايضا زائدة عليها ولزم التسلسل وانه محال وان كان الثاني
فهو محال لان الجسم لذاته قابل للاشكال فاستحال تعليل القابلية بعلة
اخرى زائدة على نفس الجسم لامتناع تعليل الامر الواحد بعلتين مختلفتين
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجسم لذاته يقبل الاشكال بسهولة اذا عرفت هذا
فاعلم ان من جعل الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة جعلها عدمية فيكون
اليبوسة عبارة عن الممانعة فيكون وجودية والتقابل بينهما يقابل العدم
والملكة ومن جعلها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير كانت وجودية فيكون
اليبوسة عبارة عن الكيفية المانعة من التصاق ما هو موصوف بها بالغير
فيكون هي ايضا وجودية ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد وهذا هو
المراد بقول الامام واليبوسة في تقابلهما واما المتكلمون فجعلوا الحرارة

والبرودة واليبوسة اعراضا وجودية وقالوا ان الحرارة جنس تحتها انواع
فان حرارة الشمس مخالفة بالنوع لحرارة النار وكذلك الرطوبة جنس تحتها
انواع فان رطوبة الدهن مخالفة بالنوع لرطوبة الماء واحتجوا على ان
الرطوبة صفة وجودية بانا نحس من الجسم الرطب كيفية بتلك الكيفية ليست
عدم اليبوسة لان العدم لا يحس ولا نفس الجسم والا لكان الاحساس
بالجسم اليابس احساسا بالرطوبة فهي اذن امر وراءهما وهو المراد
من الرطوبة **قال** مسئلة الثقل امر زائد على الحركة الى اخره
اقول قال الشيخ في الحدود الثقل عبارة عن الكيفية التي بها
يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة السفل وقال ايضا
الثقل هو قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع فيكون الخفة
مفسرة بالكيفية التي بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة
العلو او بالقوة الطبيعية التي يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وعند
الامام هاتان الحقيقتان محسوستان والامور المحسوسة لا تحد بل
معلومة بالضرورة غرض الامام في هذه المسئلة الفرق بينهما وبين
الحركة اي كل واحد منهما مغاير لنفس الحركة اما ان الثقل مغاير لها
فلانه يوجد مع عدم الحركة فان الانسان اذا اخذ حجرا ثقيلا وسكن بيده
في الجو يحس بثقله ومدافعته مع انه ليس بمتحرك واما ان الخفة مغايرة
لها فلانها توجد ايضا مع عدم الحركة لان الزق المنفوخ المسكن تحت
الماء قسرا يجد القاسر منه ميلا صاعدا مع ان الحركة غير موجودة واما تغاير
الثقل للخفة فظاهر واما مغايرتهما للطبيعة فلان الجسم في جزه الطبيعي
يكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة لانها لو كانت حاصلة فاما
ان يحصل الى ذلك الجزء او الى غيره والاول محال لانه تحصيل للحاصل والثاني
ايضا محال والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وهو محال ولما

ولما يحقق الطبيعة بدون المدافعة لزم تغايرهما بالضرورة **قال** مسئلة اللين معناه عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا **اقول** ذهب الحكماء الى ان اللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز وهذا المعنى عدمي فيكون اللين عدميا وهو مغاير للرطب فان الشمع والعجين كل منهما لين وليس برطب اما المتكلمون فجعلوه عبارة عن امر وجودي يلزمه عدم الممانعة واحتجوا عليه بان اللين نوع من انواع الرطوبة والرطوبة وجودية فيكون اللين وجوديا والا لزم تقوم الامر العدمي بالامر الوجودي وانه محال اجاب الحكماء عنه بان قالوا انا لا نتصور من اللين الا مجرد عدم الممانعة فان ادعيتم ان ههنا امرا اخر هو ملزوم لعدم هذه الممانعة فاين البرهان وما ذكرتموه لبيانه فضعيف لانا نمنع كون الرطوبة وجودية **قال** مسئلة الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض **اقول** المراد من استواء الاجزاء ان يكون كلها باسرها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وهذا التعريف استقامته على المتكلمين ظاهر حيث قالوا بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى واما على راي الحكماء فلا وان لم يقولوا بكون الاجزاء موجودة بالفعل في الجسم لكنهم قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم بحالة اذا فرض ما فيه من الاجزاء كان على سمت واحد كان املس والا كان خشنا وكيف فان الملاسة والخشونة ربما حصلت للجسم بواسطة اجزاء اجنبية عن الجسم الاملس والاخشن وذهب بعضهم الى ان الملاسة والخشونة كيفيتان زائدتان على ذات الجسم وعلى الكون المخصص له ولاجزائه بالحيز المعين لانا ندرك من الجسم الخشن والاملس كيفية وليس ذلك هو الجسم والا لكان الاحساس بالجسم حال كونه املس احساسا بالخشونة وبالعكس ولا نفس العدم لان العدم غير محسوس اصلا والملاسة والخشونة

محسوستان ولا ايضا نفس الارتفاع والانخفاض لان الانخفاض والارتفاع مدركان بحس البصر والملاسة والخشونة ليستا كذلك فهما اذن امران زائدان على ذات الجسم وارتفاع اجزائه وانخفاضها ولا نعني بالخشونة والملاسة سوى ذلك **قال** مسئلة من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات فلا يبقى بعد مفارقة محالها قائمة بنفسها الى اجزائه **اقول** زعم بعض قدماء الفلاسفة ان الاعراض يجوز قيامها بنفسها وانتقالها من محل الى اخر وانما قالوا بذلك لان المتكلمين استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحركة والسكون وانهما عرضان حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فقالوا لهم لا نسلم حدوث الحركة والسكون ولم لا يجوز ان يكون قبل هذه الاجسام قديمين اما قائمين بنفسهما او كانا قائمين بمحل اخر ثم بعد ذلك انتقلا الى هذه الاجسام المعينة لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل اذا عرفت هذا فنقول الامام اشار الى ابطال هذا القول انما يكون بابطال القول بالانتقال على الاعراض وباستحالة قيامها بنفسها واما المتكلمون فقد احتجوا على امتناع الانتقال على الحركة بان الحركة لو تحركت لقامت بها حركة اخرى وكذا القول في الحركة الثانية فيلزم التسلسل وهو ضعيف لا يلزم من جواز الانتقال على الحركة جواز الانتقال على الحركة التي قامت بها فانه يجوز ان يصح الحركة على الاولى دون الثانية واحتجوا على امتناع قيام الحركة بنفسها بانها لو قامت بنفسها فلا تخلو اما ان يقتضي الحصول في بعد الكون في جزء اخر او لا تقتضيه والاول محال والا لكانت الحركة حاصلة في جزء بعد ان كان في جزء اخر وكل ما كان كذلك كان جسما فالحركة جسم هذا خلف والثاني ايضا محال لان الحركة ماهيتها هي الانتقال وهو ايضا ضعيف لانا لا نسلم ان الحركة ماهية تقتضي الانتقال من جزء بعد ان كان

فی جزء اخر مطلقا بل اقتضاؤها ذلک بشرط ان یکون قایمة بالجسم لم قلتم
بانه لیس کذلک لابد له من دلیل واما الحکما فقد احتجوا علی امتناع الانتقال
علی الاعراض بان قالوا تشخص العرض المعین لیس لماهیته او لشیء
من لوازمها والا انحصر نوعه فی شخصه فهو اذن معلول علة اخری
وهو اما ان یکون حالة فیه او محلا له او لا حالا ولا محلا له والقسم الاول
محال والا لکان مکتفیا فی وجوده بموجوده فی تشخصه بما حل فیه ولو کان
کذلک استحال ان یکون حالا فی المحل لان الغنی عن المحل لا یحل فیه
والقسم الثالث ایضا محال لان ما لا یکون حالا فیه ولا محلا له نسبته الیه
کنسبته الی غیره فلو اقتضی تشخصه دون تشخص غیره لزم الترجیح بلا مرجح
وهو محال فتعین القسم الثانی وهو ان یکون تشخصه بمحله واذا کان کذلک
امتنع مفارقته عن المحل لامتناع بقاء الشیء بدون تشخصه وهو ضعیف
لانا نمنع ان نسبة ما لا یکون حالا فیه ولا محلا له الیه کنسبته الی غیره
وما البرهان علی ذلک فانه یجوز ان یکون له نسبة مخصوصة الیه دون
غیره قال القدماء لو کان تشخص العرض المعین بمحله فتشخص محله ان کان
لما حل فیه لزم الدور وان کان لمحل اخر لزم التسلسل وجوابه ان تشخص
محله لماهیته مما حل فیه لا لتشخصه وحینئذ یندفع الدور لان تشخص کل واحد
من الحال والمحل یکون معللا بماهیة الاخر **قال** اما الاکوان
فقد اتفقوا علی ان حصول الجوهر فی الحیز امر ثبوتی الی اخره **اقول**
الکون عبارة عن حصول الجوهر فی الحیز وقد اتفق الجمهور علی انه امر
وجودی خلافا لبعض الناس فانهم ذهبوا الی ان الجسم یمتنع
ان یکون حالا فی الحیز وانما ذهبوا الی ذلک لان المتکلمین لما ارادوا ابطال
کون العالم قدیما قالوا لو کان العالم قدیما لکان حاصلا فی الحیز فمنعوا
هذه الشرطیة وقالوا انما یمکن صدقها ان لو امکن حصول الجسم فی الحیز
وهو

وهو ممنوع ثم استدلوا علی امتناع ذلک بان قالوا الحیز لا یخلو اما ان
یکون موجودا او معدوما وایاما کان استحال حصول الجسم فی الحیز اما
اما اذا کان معدوما فظاهر للعلم الضروری بان حصول الشیء فی الشیء
فی الخارج بدون حصول الظرف والمظروف فی الخارج محال واما
اذا کان موجودا فاما ان یکون جوهرا او عرضا فان کان جوهرا فاما
ان یکون متحیزا او لا یکون فان کان الاول استحال حصول الجسم فیه والا
لزم تداخل المتحیزین فیلزم اجتماع المثلین وهو محال اللهم الا اذا کان
ذلک الحصول بطریق المماسة فلا نزاع فیه لان الجسم حینئذ لا یکون حاصلا
فی الحیز حقیقة ولان المکان لو کان جوهرا متحیزا وکل متحیز یصح علیه
الانتقال من مکان الی مکان اخر فالمکان الذی هو جوهر یصح علیه
الانتقال من مکان الی مکان فیلزم ان یکون هناک امکنة الی غیر
النهایة او یکون کل واحد منهما اعنی المتمکن والمکان مکانا للاخر والاول
یوجب التسلسل والثانی الدور وکلاهما محالان وان کان الثانی
وهو ان یکون المکان جوهرا غیر متحیز فهو محال اما اولا فلان الجسم یشار
الی مکانه وجهته عند من یقول بالمکان واما ثانیا فلان المکان ینتقل
عنه والیه ولا شیء من المجردات کذلک وان کان عرضا فهو ایضا محال
لانه اما ان یکون حالا فی المتمکن او فی غیره والاول باطل اما اولا فلان
الحال ینتقل بانتقال محله ولا شیء من المکان ینتقل بانتقال المتمکن واما ثانیا
فلان الحال محتاج الی المحل الذی هو الجسم المحتاج الی المکان والحیز
عندهم فلو کان المکان حالا فی المتمکن یلزم الدور والثانی ایضا محال
اما اولا فلان العرض القایم بغیر المتمکن اما ان یکون قایما بمتحیز او بغیر متحیز
فان کان الاول افتقر ذلک المتحیز الی مکان اخر ولزم الدور او التسلسل
وان کان الثانی لا یکون العرض القایم به مشارا الیه ایضا وعاد المحال

المذكور ولان العرض القائم بجسم يستحيل ان يكون جسم اخر ساريا
فيه وكل مكان فان المتمكن سار فيه فالعرض القائم بالجسم يستحيل
ان يكون مكانا لجسم اخر هذا عمدة نفاة المكان وقررها الامام
في الملخص على الوجه الذي حكيناه عنه وجوابه ان نقول لم لا يجوز ان
يكون عرضا قوله لانه اما ان يكون حالا في المتمكن او في غيره قلنا
لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يكون بعدا مجردا عن المادة كما هو مذهب
افلاطن سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بجسم اخر قوله
لان العرض القائم بجسم يستحيل ان يكون جسم اخر ساريا فيه قلنا لا نسلم
وما الدليل عليه فان عند ارسطو المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو عرض قائم بالجسم الحاوي
ومكان للجسم المحوي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال**
مسئلة اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى والحق عدمه الى اخره
اقول اختلفوا في ان حصول الجسم في الحيز المعين هل هو معلل
بمعنى اخر مذهب جمهور المتكلمين الى انه معلل بمعنى اخر قالوا ههنا شيئان
احدهما الكون والثاني الكائنية والكون علة للكائنية واما الامام
فاختار انه غير معلل واحتج عليه بان قال المعنى الذي يوجب حصول
الجسم في الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا يصح فان صح
وجوده فاما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي
ذلك فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه لانه حينئذ يكون
كاعتماد حيوان على شيء فاندفع ذلك الشيء من مكان الى مكان اخر وان كان
الثاني وهو ان لا يقتضي اندفاعه الى حيز اخر معين لم يكن حصوله في حيز
معين بسببه اولى من حصوله في حيز اخر فان لم يفتقر الى مرجح اخر
لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد الكلام في ذلك المرجح قلنا ان تسلسل او يكون
هو

هو الاعتماد المذكور واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك
الحيز يلزم الدور وانه محال قال المتكلمون ايش نعني بالاندفاع في قولكم اما
ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضيه ان عنيت به حصوله
في ذلك الحيز فنختار القسم الاول وهو عين مذهبنا لانا لا نعني بالكون شيئا
سوى معنى هذا شانه وان عنيت به الحصول في الحيز بواسطة اعتماد جسم
اخر عليه فنختار القسم الثاني قوله فحينئذ لا يكون حصوله في حيز معين بسببه
اولى من حصوله في حيز اخر ممنوع وما الدليل عليه ثم قالوا الدليل على ان
حصول الجوهر في الحيز المعين معلل بمعنى اخر هو ان الحصول في الحيز المعين جائز
والجائز لا بد له من موثر والعلم بكل واحدة من المقدمتين ضروري
وذلك الموثر لا يجوز ان يكون ذات الجوهر والا لما فارق الحيز المعين ولزم ايضا
الا يوجد ذاته في حيز ما لم يكن حاصلا في ذلك الحيز المعين وهو محال فهو اذن
امر مغاير لذاته وهو اما عدمي او وجودي والاول محال بالضرورة فتعين
الثاني وهو المطلوب قال الامام اعتراضا على هذه الحجة لا نسلم الحصر
ولم لا يجوز ان يكون الموثر هو الفاعل المختار **قال** الحركة عبارة
عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر **اقول** لا بد من تقييد
هذا الحد بقيد اخر وهو ان يقال الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز
ان كان حاصلا في حيز اخر عقيبه من غير تخلل زمان والا لكان الجسم
الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة متحركا ضرورة صدق هذا التعريف
المذكور عليه ومعلوم انه ليس كذلك واعترض على هذا التعريف بوجوه
الاول ان من شان الحد الاطراد والانعكاس وهذا التعريف غير منعكس
والا لكان الجوهر الفرد اذا تحرك على نفسه حركة دورية وجب ان لا يكون
متحركا وانه محال بالضرورة الثاني ان الحصول امر نسبي والحركة ليست
كذلك وتعريف ما ليس باضافي بالاضافي غير جائز الثالث ان الحركة امر

سابق على الحصول بها يتحقق الحصول لانه يصح ان يقال تحركت الى
المكان فحصلت فيه والسابق على الشيء استحال ان يكون نفس ذلك الشيء
والا لزم سبق الشيء على نفسه وانه محال واجيب عن الاول بمنع وجود
الجوهر الفرد وبمنع حركته على نفسه وعن الاخيرين بان الحركة عبارة
عن امر يلزمه هذا الحصول واما الحكماء فعرفوها بانها عبارة عن الانتقال
من حالة الى اخرى وهذا اعم من التعريف الاول لاختصاص الاول
بالحركة المكانية وشمول الثاني المكانية والحركة في الكيف كانتقال الجسم
من البياض الى السواد ومن البرودة الى الحرارة واعترض بعضهم على
التعريفين بان الانتقال عبارة عن الحركة فتعريف الحركة به تعريف الشيء
بنفسه وانه محال وعرفوها بانها عبارة عن الكون فيما بين المبدا والمنتهى
بحيث لا يكون قبله فيه ولا بعده **قال** والسكون عبارة عن حصوله
في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد **اقول** انما قيد الحيز
بالواحد ليخرج عنه الجوهر اذا تحرك الى امكنة فانه حصل في مسمى الحيز اكثر
من زمان واحد مع انه ليس بساكن وانما قيد الزمان بالواحد ليخرج
عنه الحصول الذي هو الحركة اذ ذلك الحصول حصول في زمان واحد
وهذا حصول في زمانين واعترض عليه بوجوه الاول ان الحصول امر
اضافي والنسب والاضافات لا وجود لها في الخارج عندكم والسكون
من الامور الوجودية وتفسير الامر الوجودي بالامر العدمي باطل
الثاني ان الحركة والسكون كما يعرضان للجوهر يعرضان ايضا للجسم
فتقييد الحصول بالجوهر يجعل الحد قاصرا الثالث الحصول امر غير معلوم
ماهيته لانه يحتمل ان يكون المراد منه الحلول ويحتمل ان يكون المراد منه
المماسة وكذلك الزمان الواحد فتعريف الحركة والسكون بهما يكون تعريفا
للمعلوم بالمجهول او الاشهر بالاخفى وانه غير جائز في التعريفات
واجيب

واجيب عن الاول بان المراد بالسكون معنى يلزمه الحصول وعن الثاني
انا نعني بالجوهر القائم بنفسه سواء كان قابلا للانقسام او لم يكن وعن الثالث
ان الحصول في الزمان الواحد معلوم التصور بالضرورة **قال**
فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا الى اخره
اقول المتكلمون لما عرفوا الحركة والسكون بما ذكرناه اختلفوا
بعد ذلك في انه هل يمكن خلو الحيز عنهما فقال بعضهم بجوازه لان الجسم في اول
زمان حدوثه ليس بساكن لانه غير حاصل في الحيز الواحد اكثر من زمان
واحد وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر فعلى
هذا الحصول في اول زمان الحدوث سكون وقوله وهو انما يصح ان لو قلنا
ان الحركة عين السكون وقوله معناه انما يصح ان يقال حصول الجوهر
المكان في اول زمان حدوثه سكون ان لو فسرنا السكون بما ذكره
الاشعري لانه قال ان الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي هو فيه
سكون وان تحرك الى مكان اخر فحركته الى المكان الثاني سكون
فيه وحركة اليه وقال بعض الفلاسفة ان السكون كونان متواليان
في مكان واحد والحركة كونان متواليان احدهما في المكان الاول
والثاني في المكان الثاني فعلى هذا التفسير صار السكون عند هذا الامام
مفسرا بالكون في المكان مطلقا لانه جعل الحركة الى المكان الثاني ايضا
سكونا فيه وحركة اليه فقد لزم من مذهبه ان يكون الحركة من افراد السكون
فالجسم اذن في اول زمان حدوثه يكون ساكنا لان مطلق الكون
في المكان صادق عليه والنزاع لفظي راجع الى تفسير السكون **قال**
والاجتماع حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث
والافتراق كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث **اقول** احترز
بالحيزين في تعريف الاجتماع عن التداخل المحال الذي هو عبارة عن حصول

الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث وقوله في تعريف
الافتراق كونهما اي كون الجوهرين في حيزين اذا عرفت هذا فاعلم ان
المتكلمين ذهبوا الى ان الاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون فالاجتماع التماس والافتراق التباين والحركة الانتقال
والسكون الكون في المكان او الحيز هذا عبارتهم وقال بعض المحققين
الاجتماع والافتراق داخلان تحت السكون لا دخولهما تحت الحركة
الداخلة تحت السكون لان الاجتماع حركة الشي الى جنب صاحبه والافتراق
حركة من جواره الى جنب غيره وكل متحرك ساكن من غير عكس لان الحركة
هو الكون الاول في المكان الثاني والسكون هو الكون في المكان
مطلقا وليس كل ما كان كاينا في المكان كان كاينا في المكان الثاني
كونا اولا **قال** والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر يتحرك
بعد ان لم يكن متحركا والتغير من امر الى امر يستدعي وجود الصفة **اقول**
احتج المتكلمون على ان الحركة والسكون والافتراق والاجتماع امورا
وجودية بان قالوا انا نجد الاجسام متحركة بعد ان لم يكن متحركة وساكنة
بعد ان لم تكن ساكنة ومجتمعة ومفترقة بعد ان لم يكن كذلك والتغير من
امر الى اخر يستدعي ان تكون احدى الحالتين امرا وجوديا لان كلا
منهما لما كان رافعا للاخرى لزم بالضرورة كون احدهما امرا وجوديا
والا لزم كون العدم رافعا للعدم وانه محال اما الفلاسفة فذهبوا
الى ان الحركة صفة وجودية زايدة على ذات الجسم واما السكون فهو
عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك **قال** لا يقال
هذا منقوض الى اخره **اقول** قد ذكروا على المقدمة القايلة
بان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يستدعي كون احدهما وجودية
نقوضا الاول ان الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد
ثم

ثم صار عالما بانه موجود ففي هذه الحالة تبدلت احدى الحالتين بالاخرى
مع امتناع ان يكون شي منهما وجوديا اما الاول فلانه لو كان وجوديا
وقد ارتفع لزم من ذلك انعدام القديم الموجود وانه محال واما الثاني
فلانه لو كان وجوديا مع كونه حادثا لزم قيام الحوادث بذات الله تعالى
وانه ايضا محال الثاني ان الباري تعالى لم يكن رائيا العالم لامتناع
روية المعدوم ثم صار رائيا له فههنا ايضا تبدلت احدى الحالتين بالاخرى
مع ان شيئا منهما استحال ان يكون وجوديا لما مر في النقض الاول الثالث
ان الباري تعالى ما كان فاعلا للعالم ثم صار فاعلا له وليس شي منهما
وجوديا لما مر ايضا ولان الفاعلية لو كانت صفة وجودية حادثة افتقرت
الى احداث اخر الذي هو الفاعلية والكلام فيه كما في الاول فيلزم
التسلسل وانه محال ثم قالوا ولين سلمنا صحة هذه المقدمة لكن صدقها
يقتضي ان يكون التبدل من الحركة الى السكون ومن الاجتماع الى
الافتراق موجبا لكون الحركة او السكون وجوديا ويكون للاجتماع
والافتراق وجوديا اما ان كل واحد من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
يكون وجوديا فلا وانتم ادعيتم كون الكل وجوديا **قال** لانا نجيب
عن الاول بان التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات
اقول قال الامام قطب الدين المصري في هذا الجواب نظر
لانهم لم يلزموا علينا التغير في الذات وانما قالوا تغير احدى الحالتين
بالاخرى لا يقتضي كون احدهما وجودية وما ذكره الامام لا يتوجه على
هذه الدلالة ثم قال والجواب الحق ان نقول نحن لا ندعي ان تبدل
احدى الحالتين بالاخرى يستدعي ان يكون احدهما وجودية او مشتملة
على الامر الوجودي وما ذكرتموه من الصور اشتملت الحالتان
احدهما فيها على الامر الوجودي اما الصورتان الاوليان فظاهر ذلك

فيهما لكون العلم والرؤية امرين وجوديين واما الصورة الثالثة
فلان كون الفاعل فاعلا عبارة عن الفعل مع قيد اخر والفعل امر وجودي
وانا اقول هذا الفاضل غفل عن مراد الامام لان الامام اشار بهذا
الجواب الى تخصيص تلك المقدمة بالذوات والصفات فكانه قال نحن
ندعي ان تبدل احدى الذاتين بالاخرى وتبدل احدى الصفتين
يوجب ان يكون احديهما وجودية وما ذكرتموه من النقوض تغير فيها احدى
الاضافتين بالاخرى والتغير في الاضافات لا يقتضي التغير في الذوات
او في الصفات حتى يكون نقضا علينا وفيما ذكره من الجواب نظر لان كون
الفاعل فاعلا عبارة عما ذكره ممنوع غاية ما في الباب ان هذا المعنى لا يعرض
للشيء الا بعد صدور الفعل منه اما كون الفعل داخلا فيه فغير معلوم
اللهم الا ان يغير الاشتمال بما هو اعم من مفهومه وحينئذ يمنع الجواب المذكور
والجواب عن المطالبة هو ان يقول الحركة والسكون من نوع واحد لان
المرجع بهما الى الحصول في الجزء الا ان الحصول في الجزء ان كان مسبوقا بالحصول
في جزء اخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الجزء كان سكونا
فاذن الحركة امتازت عن السكون بمسبوقية الحصول بحصول اخر في حيز
والسكون بمسبوقية الحصول بحصول اخر في ذلك الجزء وشيء منهما لا يجوز ان
يكون ذاتيا لما اختص به لانهما من الامور الاضافية والحركة والسكون
ليسا كذلك وتقوم ما ليس باضافي بالاضافي محال فهما اذن من العوارض
والاختلاف في العوارض لا يوجب الاختلاف في الماهية واذا ثبت انهما
من نوع واحد وثبت ان الحركة وجودية لزم من ذلك ان يكون السكون ايضا
وجوديا لامتناع ان يكون الامر العدمي والامر الوجودي كلاهما من نوع
واحد ويلزم منه ايضا ان يكون الاجتماع والافتراق ايضا امرين وجوديين
لما بينا انهما داخلان تحت الحركة وامتناع دخول العدم تحت الوجود وفيه نظر
لانا

لانا لا نسلم ان الحركة والسكون ليسا من الامور الاضافية فان كلا منهما
لما كان مفسرا بالحصول في الجزء والحصول في الحيز امر نسبي اضافي
كان الحركة والسكون ايضا كذلك ولئن سلمنا لكن لا نسلم لزوما به الامتياز
اذا لم يكن مقوما كان من الامور المفارقة وظاهر انه ليس كذلك لان الحركة
من لوازمها انها مسبوقة بحصول اخر في جزء اخر والسكون من لوازمه
انه مسبوق بحصول اخر في ذلك الجزء والاختلاف في اللوازم دليل الاختلاف
في الملزومات وقوله وبهذا الطريق يثبت ان حصول الجوهر في الجزء حال
حدوثه امر ثبوتي يعني اذا ثبت ان السكون امر وجودي لزم من ذلك
ان يكون الحصول في الجزء حال الحدوث امرا وجوديا لما بينا ان السكون
عبارة عن مطلق الكون في الزمان **قال** مسئلة زعم قدماء الاصحاب
ان الاجتماع والافتراق امران متغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز
اقول قد عرفت ان من الاصحاب من يقول ان الاجتماع والافتراق
داخلان تحت الحركة والسكون واحتجوا عليه بانهما داخلان تحت الكون
هو امر وجودي ودخول النوع في الجنس والداخل تحت الامر الوجودي يجب كونه
وجوديا والا لزم تقوم المعدوم بالموجود وانه محال ولان كلا منهما يرفع الاخر
فيكون احدهما وجوديا لامتناع كون العدم رافعا للعدم واذا كان احدهما
وجوديا كان الاخر ايضا كذلك لما عرفت انهما من نوع واحد واحتج الامام
على ابطال هذا المذهب بانا اذا تصورنا الجوهرين حاصلين في جزئين بحيث
لا يمكن ان يتخللهما ثالث وذهلنا عن كل ما عدا هذا المعنى فقد تصورناهما
مجتمعين ومتى ذهلنا عن هذا المعنى وتصورنا كل ما عداه لم نتصورهما مجتمعين
فعلم ان الاجتماع لا معنى له الا هذا المعنى وكذا القول في الافتراق وفيه نظر
لجواز ان يكون تصور هذين المعنيين ملزوما لتصور الاجتماع والافتراق
لا يلزم من تصور شيء عند تصور شيء اخر مع الذهول عما عداه ان يكون هو بعينه

واحتج المتاخرون من الاصحاب بان قالوا الاجتماع لا معنى له الا حصول
الجوهرين في جزئين وذلك اشارة الى الكون ولا نزاع فيه وقولنا لا يمكن ان
يتخللها ثالث قيد عدمي لان الامكان ليس امرا وجوديا فاذن لا معنى
للاجتماع والافتراق سوى الحصول في الحيز **قال** اختلفوا في ان
المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا ام لا الى اخره **اقول**
اعلم ان المتحرك تارة يتحرك بنفسه اى ينتقل من جزء الى جزء اخر وتارة
لا ينتقل ويكون ذلك على قسمين لانه حينئذ اما ان يصح عليه الحركة اولا يصح و
الاول كالموضوع في الصندوق المنقول والقاعد في السفينة المتحركة
فان الصندوق والسفينه متحركان والموضوع فيه والقاعد فيها يلبثان
جزئيهما والثاني كالاعراض والصور اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اختلفوا
في ان الموضوع في الصندوق المنقول والقاعد في السفينة المتحركه هل هو
متحرك ام لا قال الامام والاوق انه لمتحرك بالعرض لا بالذات اى الحركة
ليست عارضة له بالذات بل عرضت بشئ لزم من حركته حركة ما هو فيه
ومثل هذا يسمى متحركا بالعرض وهو اختيار جميع الفلاسفة والتحقيق ان
النزاع لفظي لان من قال انه ليس بمتحرك عنى بالمتحرك ما ينتقل ويفارق الحيز
بنفسه ولا شك ان هذا المعنى لمعدوم عن الموضوع في الصندوق المنقول
والقاعد في السفينة المتحركة ومن قال انه متحرك عنى بالمتحرك ما اختلفت
اوضاعه ونسبه بالقياس الى الامور الخارجة عنه ولا شك انهما كذلك
قال مسئلة الاكوان باسرها متضادة الى اخره **اقول**
هذا من تفاريع القول بان الكون معنى يخصص الجوهر بالحصول في جزء معين
اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاكوان متضادة انها اما ان يكون
مقتضية للحصول في الجزء معين واو يقتضي الحصول في الاحياز مختلفة فان كان
الاول كانت متماثلة او المثلان مما الامران الوجوديان اللذان يستحيل
اجتماعها

97

اجتماعهما والا لزم حصول الجوهر الواحد في جزئين مختلفين وهو محال وفيه
نظر لانا لا نسلم انها لو اقتضت الحصول في جزء واحد كانت متماثلة فان
الامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد فمن الجائز ان يكون مختلفة
ومشتركة في اقتضائها الحصول في جزء واحد والاولى ان يقال انها لو اقتضت
الحصول في جزء معين امتنع اجتماعهما والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على
معلول واحد وانه محال واعلم ان من الالوان ما يجوز عليها التعاقب كالكون
الذي يقتضي الحصول في جزء معين مع الذي يقتضي الحصول في جزء معين
مع الذي يقتضي الحصول في جزء ثالث وما فوقه **قال** واما
الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فاجناس منها الحيوة الى اخره
اقول ذهب جمهور الفلاسفة الى ان المرجع بالحيوة الى اعتدال
المزاج اعتدالا يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم الحيوة عبارة عن قوة
الحس والحركة وقال المتكلمون من اصحابنا وجميع الاطباء انها عبارة
عن معنى زائد على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة بها يستعد الاعضاء
لقبول الحس والحركة وبها ولاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر
واحتج اصحابنا على ذلك بانا نرى بعض الاجسام يصح عليه ان يعلم
ويقدر وبعضها لا يصح عليه ذلك وذلك يقتضي اختصاص البعض الاول
بامر يوجب له تلك الصحة اذ لولا ذلك لما صح اختصاصه بشئ دون ما يماثله
من الاجسام كما عرفت من وجوب اشتراك المتماثلات في الاحكام
قال الامام لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الحيوة مشروطة بحيوة
اخرى لانه يصح ان يقال لولا امتياز الحي بصفة لاجلها يصح ان يصير حيا
لما اختص هو بهذه الصحة دون غير الحي بل كان يجب ان لا يحصل هذه
الصحة لشئ منهما اعني الحي وغير الحي او يكون حاصلة لكل منهما فان قلت
هذا لا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى بل بامر اخر من استعداد وصفة

قلت اذا سلمتم اشتراط الحيوة بصفة او استعداد فليفتقر اتصاف
الذات بتلك الصفة والاستعداد الى امر اخر ويلزم منه التسلسل
والمطلوب ليس الا ذلك وانه محال احتج الشيخ ابو علي بن سينا في القانون
على ان الحيوة امر وراء اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة بان قال
العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجماع والتركيب لان ما فيه من العناصر
المشتاقة الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاسر وذلك القاسر ليس هو المزاج
وما يتبعه لانه متاخر عن الاجتماع والتركيب فهو اذن قوة اخرى متقدمة
على المزاج وتوابعه وهي اما ان يكون قوة الحس والحركة او القوى
النباتية مثل قوة التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين القسمين والاول
باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة والثاني باطل لوجهين
الاول ان قوة الغذية تبطل مع بقاء العضو حيا الثاني لان القوة الغاذية
موجودة للنبات فكان يجب ان يكون النبات مستعدا لقبول الحس
والحركة والثالث باطل فالمقدم مثله فاذن تلك القوة من جنس اخر مغاير
للقوى النفسانية والنباتية وهو المطلوب اجاب الامام عنه في الملخص
بان قال لم لا يجوز ان يكون المرجع بها الى قوة الحس والحركة قوله لان العضو
المفلوج ليس له قوة الحس والحركة قلنا لا نسلم غاية ما في الباب انه
لا يظهر اثارهما فيه وعدم ظهور اثارهما لا يدل على عدمهما لان عدم
الاثر قد يكون لوجود المانع كما قد يكون لعدم المقتضي ولئن سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون المرجع بها الى قوة التغذية قوله قد تبطل هذه القوة
مع بقاء العضو حيا قلنا لا نسلم لجواز ان يقال انها باقية لكنها عاجزة
عن الفعل لحصول المانع قوله في الوجه الثاني ولان الغاذية موجودة
في النبات فكان يجب ان يكون النبات مستعدا لقبول الحيوة قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كان غاذية النبات مساوية لغاذية الحيوان في النوع
وهو

وهو ممنوع بل هما مختلفان بالنوع والماهية والامور المختلفة بالماهية
لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام والمنعان الاخيران هما اللذان
ذكرهما في هذا الكتاب ايضا وقال بعض الفلاسفة الحيوة هي الروح وهو
جوهر لا متحيز ولا حال في المتحيز وقال بعض الاطباء انها عبارة عن
اعتدال الطبايع في البدن وقال اخر انها عبارة عن جملة القدر والقدرة
اسم جامع لكل ما لا يصح الفعل دونه كالحيوة والعلم وصحة الجارحة **قال**
مسئلة القايلون بهذه الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية الى
اخره **اقول** القايلون بان الحيوة معنى زايد على اعتدال المزاج
وقوة الحس والحركة اختلفوا في الموت فذهب المتكلمون الى انها صفة
وجودية والتقابل بينهما تقابل التضاد واحتجوا عليه بقوله تعالى الذي
خلق الموت والحيوة وجه التمسك به ان المراد من خلق الموت ايضا الايجاد
ليكون مساق الاية متحدا والايجاد لا يكون الا للامر الوجودي اجاب عنه
الامام بان قال الخلق كما يطلق على الايجاد فكذلك يطلق على التقدير كما في
قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والمراد منه التقدير بالنقل عن ايمة التفسير
واذا جاز ان يكون المراد التقدير فلا يصار الى الايجاد الا بدليل والمقدر
لا يجب ان يكون وجوديا بل يجوز ان يكون عدميا واما الفلاسفة فجعلوا الموت
عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يصير حيا والتقابل بينهما حينيذ
يكون تقابل العدم والملكة **قال** مسئلة البنية الصالحة ليست
شرطا لوجود الحيوة خلافا للمعتزلة والفلاسفة الى اخره **اقول**
اما المتكلمون ففسروا البنية الصالحة بمجموع جواهر فرده لا يمكن ان
يكون الحيوان من اقل منها واما الفلاسفة فبالجسم المركب من الطبايع
الاربعة اذا عرفت هذا فنقول الفلاسفة وقوم من الاطباء وهم الذين
قالوا انها عبارة عن قوة الحس والحركة ذهبوا الى ان الحيوة لا يتعلق

الا بالجسم المركب من الطبايع الاربعة والمعتزلة ذهبوا الى انها لا تتعلق
الا بمجموع اخر شانه ما ذكرناه وقال اصحابنا لا يشترط البنية الصالحة
لتعلق الحيوة واحتجوا على ذلك بان قالوا لو وجب ان يكون قيام الحيوة
بجسم هذا شانه فلا يخلو اما ان يقوم بكل جزء منه حيوة على حيوة او يقوم
حيوة واحدة بجميع الاجزاء او يقوم الحيوة ببعض الاجزاء دون البعض
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو قام بكل جزء حيوة على حيوة
فلا يخلو اما ان يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر
او لا يكون كذلك بل قيام الحيوة ببعض الاجزاء يتوقف على قيامها بالبعض
الاخر من غير عكس او لا يتوقف قيام الحيوة بشيء من الاجزاء على قيامها بشيء
اخر منها والاول باطل لافضائه الى الدور وكذا الثاني لان الاجزاء متماثلة
فتوقف قيام الحيوة باحدها على قيام الحيوة بالاخر من غير عكس يكون ترجيحا
لاحد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح وانه محال ولان الواقع لو
كان هذا القسم او القسم الثالث يحصل مطلوبنا لان قيام الحيوة بالجزء
الذي قيام الحيوة به ليس مشروطا بقيام الحيوة بشيء اخر من الاجزاء يكون ممكنا
بدون قيام الحيوة بغيره من الاجزاء لان ما لا يكون مشروطا بشيء جاز وجوده
بدونه واما القسم الثاني وهو ان يكون الحيوة الواحدة قامت بجميع الاجزاء
فهو باطل لامتناع قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة واما القسم الثالث وهو
ان يقوم الحيوة ببعض الاجزاء دون البعض فهو ايضا باطل لانه حينئذ يكون
الحي هو ذلك الجزء فقط لا المجموع ولان الواقع لو كان هذا القسم لحصل
المطلوب لانه حينئذ يحصل قيام الحيوة بما ليس مركبا من الطبايع الاربعة
فلا يكون البنية الصالحة شرطا لوجود الحيوة ولقائل ان يقول لا نسلم
الحصر ولم لا يجوز ان يقوم بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع لا يقال لو عنيتم
بالجزء فيما ذكرتم ان اريد به الجوهر الفرد فلا نسلم الحصر وانما يتم ان لو كان

الجوهر الفرد موجودا وهو ممنوع ولئن عنيتم به اجزاء الحيوان كاليد والرجل
وغيرهما من الاعضاء فانه يقوم الحيوة ببعضها من غير اشتراط قيامها بالبعض
الاخر وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه ضرورة تركب كل عضو من الاعضاء من
الطبايع الاربعة وعدم تماثلها لانا نقول المراد بالجزء ما اوجبتم
تركيب الجسم منه ليتعلق الحيوة به وهو الجواهر الفردة عند المعتزلة
والطبايع الاربعة عند الحكماء قال بعض الفضلاء ان قلنا ان الحيوة
هي الجامعة والقاسرة لبقاء الطبايع محفوظة بعد اجتماعها على مزاجها
فاستحال تحقق الحيوة بدون البنية والاستقرار يؤكد هذه الملازمة
وان لم يقل بذلك فهو موضع نظر **قال** ومنها الاعتقادات
وهي امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها
بالضرورة **اقول** ومن الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي
قسم يقال له الاعتقادات والامام يشير بقوله وهي امور يجدها
الحي من نفسه الى ان وجودها معلوم بالضرورة لان العدم
المحض والنفي الصرف يستحيل ان يكون محسوسا او مدركا بفطرة النفس
ويشير بقوله ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة الى ان تصورها
بديهي لا يحتاج الى التعريف لان ما لا يكون معلوما بالضرورة استحال
ان يكون امتيازه عن غيره مدركا بالضرورة والا لزم ان يكون العلم
بامتياز الشيء عن غيره سابقا على تصوره وانه محال وفي المقدمة الاخيرة
نظر لان العلم بامتيازه عن غيره يتوقف على تصوره باعتبار ما
لا على تصور ذاته وحقيقته **قال** وهي اما ان يكون جازمة
او مترددة الى اخره **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما
او لا يكون اما الجازم فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا
فلا يخلو اما ان يكون عن سبب موجب لذلك الاعتقاد المطابق او لا عن

عن سبب يوجب ذلك والثاني هو اعتقاد المقلد والاول هو البديهيات
ان كان ذلك السبب هو مجرد تصور طرفي الموضوع والمحمول كالعلم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الكل اعظم من الجزء وان الواحد
نصف الاثنين فان التوقف في مثل هذه القضايا ليس الا للتوقف في
تصور طرفيها والضروريات وان كان ذلك السبب هو الاحساس باحد
الحواس الخمس الظاهرة او الباطنة كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة
وان لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا ولذة والما والنظريات ان كان
ذلك السبب هو الاستدلال كالعلم بوحدة الصانع وحدوث العالم واما
الذي لا يكون جازما فان كان التردد في كل واحد من طرفي النقيض
السوية فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالطرف الراجح هو الظن والطرف
المرجوح هو الوهم **قال** تنبيه لما كانت مراتب القوة والضعف
غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك **اقول** المراد ان
كل واحد من مراتب الوهم والظن يقبل الزيادة والنقصان الى غير النهاية
اذ رب ظن اقوى من ظن اخر ووهم اقوى من وهم اخر **قال**
مسئلة اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم
لا ينكشف الا به الى اخره **اقول** اتفق المتكلمون على ان تصور العلم
كسبي الا امام الحرمين الجويني فانه قال ان العلم لا يحد وتصوره اولي وهو
اختيار الامام واحتج الاولون بان العلم صفة غير مستقلة بالمعقولية وما كان
كذلك كان في معقوليته تبعا للغير فاذن معقولية العلم تبع لمعقولية معروضه
التي هي الماهيات المعلومة التي هي غير اولية التصور واذا كان كذلك فالعلم
التابع تصوره لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور ولان اكثر الناس
اشتغلوا بتعريفه ولو كان تصوره اوليا لا ستحال منهم ذلك ولان الناس
اختلفوا في حقيقته ولا شيء من الاولي التصور كذلك واما الامام فقد احتج

على انه لا يعرف بان قال لو عرف فاما ان يعرف بنفسه او بغيره والاول
محال لوجوب العلم بالمعرف قبل العلم بالمعرف وامتناع كون الشيء
معلوما قبل نفسه والثاني ايضا محال لان ذلك الغير ان لم يكن معلوما
استحال تعريف العلم به وان كان معلوما كان انكشافه بالعلم فلو كان
هو كاشفا للعلم لزم الدور وانه محال وللقائل ان يقول ان عنيت
بكون العلم كاشفا لذلك الغير كونه معرفا له فهو ممنوع لجواز ان يكون ذلك
الغير معرفا بامر اخر غير العلم او يكون غنيا عن التعريف وان عنيت به تعلقه
بذلك الغير فمسلم لكن لا نسلم لزوم الدور فانه لا امتناع في ان يتعلق العلم
بامر على ما هو عليه من حقيقته ثم يصير ذلك الامر معرفا لحقيقة العلم ثم احتج
الامام على ان تصوره بديهي بان قال اني اعلم بالضرورة كوني
عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه لان العلم بكوني عالما عبارة عن
العلم باتصاف ذاتي بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي تصور
كل واحد من الموصوف والصفة فعلم ان تصور العلم جزء من تصور هذا
المجموع واذا كان تصور المجموع بديهيا كان تصور اجزائه كذلك والا لزم
توقف البديهي على النظري ضرورة توقف تصور المجموع على تصور اجزائه
فيصير البديهي نظريا وانه محال وللقائل ان يقول لا نسلم بان ما يتوقف
عليه تصور التصديق البديهي يجب ان يكون بديهيا لان التصديق البديهي
هو القضية التي تصور طرفيها وان كان حصوله بالكسب يكون كافيا في الجزم
بالنسبة بينهما واذا كان كذلك لا يجب ان يكون تصور اجزائها بديهيا وكيف
فان ما يتوقف عليه التصديق لو كان بديهيا لكان تصور النفس بديهيا
اذ كل واحد يعلم بالضرورة وجود نفسه ثم انا نذكر على سبيل الحكاية ما قالوه
في تعريف العلم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري العلم ما اوجب لمحله كونه
عالما وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس عليه

او مع سكون النفس اليه واحترز بالقيد الاخير عن اعتقاد المقلد فانه ولئن
يعتقد الشئ على ما هو به لكن لا يكون مع سكون النفس اليه وقال المتاخرون
العلم اعتقاد الشئ على ما هو به مع توطين النفس عليه اذا وقع ضرورة او
نظرا واحترز بالقيد الاخير عن اعتقاد المقلد فانه وان كان مع سكون
النفس لكنه غير واقع عن ضرورة او نظر قيل على الاول بان العلم لا يمكن
تعريفه الا بالعلم فتعريف العلم به يكون دورا وعلى الاخيرين بان العلم
لو كان عبارة عما ذكرتم لكان البارئ تعالى معتقدا او ساكن النفس واطلاق
ذلك على الله تعالى غير جايز وقال القاضي ابو بكر العلم ما عرف به اتقان
الفعل واحكامه وقال الاستاذ ابو اسحق العلم تبين المعلوم على ما هو
وقال قوم العلم ادراك المعلوم على ما هو به وقال بعضهم العلم معرفة
المعلوم على ما هو به وانت لا تخفى عليك ما في امثال هذه الحدود من
الخلل **قال** مسلة قيل العلم سلبي وهو باطل الى اخره **اقول**
اضطرب كلام الشيخ في العلم فتارة جعله امرا عدميا حيث فسره
عن المادة وتارة جعله وجوديا حيث فسره بالصورة المرتسمة في الجوهر
العاقل المطابقة لماهية المعقول وقال في الاشارات ادراك الشئ
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة جعله عبارة عن مجرد
اضافة واخرى عن صفة ذات اضافة اذا عرفت هذا فالامام ابطل
مذهب من قال انه امر سلبي واحتج عليه بان العلم لو كان امرا سلبيا
لكان سلبا لما ينافيه فما ينافيه لا يخلو اما ان يكون سلبا او وجودا فان
كان سلبا كان العلم وجوديا لان سلب السلب وجود بالضرورة والتقدير
تقدير انه سلبي هذا خلف وان كان وجودا لزم تحقق العلم في كل
صورة صدق عليها عدم ذلك المنافي وعدم ذلك المنافي يصدق
على العدم فيلزم اتصاف العدم بالعلم وانه محال بالضرورة ولان

التجرد عن المادة لا يتخصص بشئ دون شئ اذ لا يصح ان يقال الشئ
الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى هذا دون ذاك والعلم يتخصص
بشئ دون شئ اذ يصح ان يقال الشئ الفلاني يعقل هذا دون ذاك
ولان التجرد عن المادة لو كان نفس العلم لكنا اذا علمنا ان الشئ
الفلاني مجرد عن المادة علمنا انه عالم وليس كذلك فانا بعد العلم بتجرده
عن المادة نشك في كونه عالما **قال** وقيل انه انطباع صورة مساوية
للمعلوم في العالم **اقول** هذا هو المذهب الاخر للشيخ والامام
ابطله ايضا بان قال لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم لكنا اذا ادركنا الحرارة والبرودة معا وجب ان يحصل
فينا ماهية الحرارة والبرودة ولو حصلت فينا هاتان الماهيتان لكانت ذاتنا
في حالة واحدة حارة وباردة معا وانه محال وكذلك اذا عقلنا الاستقامة
والاعوجاج لزم ان يكون ذاتنا مستقيمة معوجة معا ولانا نعقل
الضدين كالسواد والبياض معا فلو كان التعقل عبارة عن حصولهما في
العاقل لزم اجتماع السواد والبياض معا في ذاتنا اذا عقلناهما فيلزم
اجتماع الضدين وانه محال ولان التعقل لو كان عبارة عما ذكرتم لزم ان
لا يعقل احد ذاته لان تعقله لذاته لا يجوز ان يكون نفس ذاته اما اولا
فلانا نتكلم على تقدير ان التعقل عبارة عن حصول صورة مساوية لذات
المعقول في العاقل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لكان كل من عقل
ذات ذلك العاقل عقل كونه عاقلا لذاته والتالي باطل فالمقدم مثله
فهو اذن يكون بواسطة حصول صورة اخرى مساوية لذاته ولو كان
كذلك يلزم اجتماع المثلين وانه محال واجيب عن الاول بان الحرارة
لها ماهية ولها بحسب كل قابل لازم مخصوص ولا يجب ان يكون ما يلزمها
بحسب قابل يلزمها بحسب جميع القوابل واذا كان كذلك فمن الجايز ان

لان الحرارة متى حصلت في المادة الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة
من تسخينها المحل وغير ذلك ومتى حلت في النفس المجردة عن الوضع والمقدار
لا تعرض لها شيء من تلك العوارض فالحاصل انا نمنع المقدمة القايلة بان
التعقل لو كان عبارة عما ذكرنا لزم ان يكون اذهاننا حارة وباردة اذا
عقلنا الحرارة والبرودة وانما يلزم ذلك ان لو كانت النفس قابلة للحرارة
والبرودة وهو ممنوع وعن الثاني لان ماهية السواد والبياض يتضادان
التضاد بشرط كونهما موجودين في الخارج لا مطلقا وعن الثالث لم لا يجوز
ان يكون تعقله لذاته عين ذاته قوله لانا نتكلم على تقدير ان التعقل
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعقول في العاقل قلنا هذا الكلام
لان العاقل للشيء هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهذا اعم من الذي
حضر عنده ماهية مجردة مغايرة ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام
واجاب ايضا بعضهم عن هذا بان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم والحصول اعم من الحصول على جهة الانطباع وبطلان
الخاص لا يقتضي بطلان العام **قال** لا يقال المنطبع صورته
ومثاله **اقول** هذا اشارة الى الجواب الذي ذكره القوم
وقررناه معناه ان المنطبع ماهية الحرارة والبرودة من غير لوازمهما
الخارجية وهي التسخين والتبريد اجاب الامام عنه بان قال ان
الصورة والمثال ان كانت نفس الحرارة والبرودة وانها قايمة بالذهن
لزم ان يكون الذهن حارة وباردة لانه لا معنى للحار الا ما قامت به
الحرارة وللبارد الا ما قامت به البرودة وحينئذ عاد المحذور المذكور وان
لم يكن الصورة والمثال نفس الحرارة والبرودة بطل قولكم العلم عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم اجابوا عنه بانكم ان عنيتم بالحار
ما قام به الحرارة على وجه يؤثر في تسخين محلها فلا نسلم لزوم ذلك وان عنيتم
به

به ما قام به الحرارة بدون التاثير في محلها فلم قلتم بان كون الذهن
حارا وباردا محال على هذا التفسير **قال** نكتة اخرى لزم
ان يكون الجماد الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بهما **اقول**
لو كان الادراك عبارة عما ذكرتم لكان كل من حصل له ماهية الحرارة
والبرودة كان عالما بهما لان من شرط الحد ان يكون مطردا ومنعكسا لكن
الجماد حصل له ماهية الحرارة والبرودة فيلزم ان يكون مدركا لهما اجابوا
عنه بان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للذات التي من شانها
ان تدرك والجماد ليس من شانه ذلك فلم يلزم من حصول الحرارة والبرودة فيه
كونه مدركا لهما اجاب الامام عنه بان الادراك ان كان عبارة عن نفس الحصول
كان المدرك من له الحصول لكن الجماد من شانه الحصول فيكون من شانه
الادراك حينئذ وحينئذ يلزم المحذور المذكور وان لم يكن عبارة عن نفس
الحصول بل عن امر اخر بطل قولكم الادراك عبارة عن مجرد الانطباع **قال**
احتجوا بانا نميز بعض المعلومات عن بعض فوجب ان يكون ثابتا الى اخره
اقول احتجوا بانا نحكم على الممتنع بالامتناع ونميز بعض المعلومات عن
البعض والمحكوم عليه بحكم لا بد ان يكون ممتازا عن غيره والا لم يكن هو بذلك
الحكم اولى من غيره وكل ما يمتاز عن غيره فهو ثابت بالضرورة اذ النفي المحض
والعدم الصرف يستحيل فيه الامتياز والتعين والتعدد وليس ثابتا في الخارج
والا لكان الممتنع موجودا في الخارج فهو اذن موجود في الذهن **قال**
جوابه هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن الى آخره
اقول قال الامام لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون المحكوم
عليه بتمام ماهيته حاضرا في الذهن لكنا نحكم على البحر والجبل والسماء باحكام
فوجب ان يكون البحر والجبل والسماء على عظمها حاصلا في الذهن وانه محال
ومعلوم الفساد بالضرورة والحكماء يمنعون انتفاء التالي لانهم يقولون

البحر والجبل والسماء وغير ذلك من المقادير يحصل في الذهن عند تخيلنا
هذه الامور **قال** وقيل انه اعراضا في الى اخره **اقول**
هذا هو القول الثالث المنقول عن الشيخ وتقريره ان يقال الاضافة
عبارة عن امر يتوقف تصوره على تصور غيره والعلم كذلك لا بد فيه من
الاضافة ثم القائلون بهذه الاضافة اختلفوا فمنهم من سمى هذه الاضافة
بالتعلق واثبت امرا اخر يقتضي هذا التعلق وهو مذهب نفاة الاحوال
ومنهم من قال العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك
الصفة لها تعلق بالمعلوم فهولاء اثبتوا امورا ثلثة احدها العلم وهو صفة
وجودية والاخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث
التعلق المنسوب الى العالمية قال الامام واما نحن فلا نقول الا بهذا
التعلق واما العالمية والعلم فهما لا يثبت بالدليل اي لا اقف على دليل
يوجب اليقين والقطع بذلك واعلم ان الامام لما اعتقد ان العلم صفة
وجودية فيكون هذا التعلق من الامور الوجودية لكن هذا التعلق والامور
النسبية الاضافية وقد بين في جميع كتبه ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان
قال اختلفوا في ان العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين الى
اخره **اقول** ذهب ابو الحسن الباهلي الى ان العلم المحدث يجوز
ان يتعلق بمعلومات كثيرة وزعم ابو منصور البغدادي ان كل علم
لا بد ان يكون متعلقا بمعلومين قال لان من علم شيئا علم انه عالم
بذلك الشيء فيكون ذلك العلم تعلق بذلك الشيء وبنفسه ايضا وذهب جمهور
الاصحاب الى ان العلم المحدث لا يتعلق الا بمعلوم واحد والقاضي
ابو بكر فصل وقال كل معلومين لا يجوز العلم باحدهما الا مع العلم بالاخر
يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل معلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الجهل
بالاخر لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وحكى الاستاذ ابو بكر عن الشيخ
ابي

ابي الحسن ان العلم الواحد المحدث يجوز ان يجعله الله تعالى متعلقا
بمعلومات كلها على سبيل التفصيل وانكره الاستاذ ابو اسحق وذكر ان مذهب
الجبائي جواز تعلق العلم الواحد المحدث بمعلومين اذا عرفت هذا
فنقول احتج من منع ذلك بوجهين احدهما انه لو تعلق العلم الواحد بمعلومين
فاذا طرا الجهل باحدهما دون الاخر يلزم ان يكون ذلك الشيء مجهولا ومعلوما
معا وذلك محال الثاني ان تعلق العلم بالمعلوم ان كان لنفسه لم يكن
تعلقه بالمعلوم الواحد اولى من تعلقه بمعلومين فصاعدا فكان يجب
ان يكون العالم بشيء واحد عالما بجميع الاشياء فكان يجب ان لا يوجد في
العالم جاهل ضرورة ان كل احد يعلم شيئا ما وان كان ذلك التعلق لاجل
الفاعل والفاعل جاز ان لا يجعله متعلقا بمعلومه فيجوز وجود علم لا معلوم
له وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانا لا ندعي ان العلم الواحد يجب ان
يكون متعلقا دايما بمعلومين بل المدعى جواز ذلك فاذا طرا الجهل
باحد المعلومين زال العلم عن ذلك الشيء وبقي متعلقا بالاخر واما الثاني
فلانا لا نسلم ان تعلق العلم بالمعلوم ان كان لذاته وجب ان يتعلق
بجميع المعلومات وانما يلزم ذلك ان لو كان ذاته يقتضي التعلق بها وهو
ممنوع بل لا يقتضي لذاته الا التعلق بمعلوم واحد او بمعلومين لم قلتم بانه
ليس كذلك ولين سلمنا لكن لم قلتم بان التعلق لو كان بالفاعل جاز ان
لا يجعله متعلقا بمعلوماته وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الفاعل مختارا
اما اذا كان موجبا فلا قال الامام لو فرضنا العلم بنفس التعلق لا يصح
ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين وذلك لانه يمكننا ان نعقل كون
الشيء عالما باحد المعلومين مع الغفلة عن كونه عالما بالاخر ولولا ان
التعلق الحاصل بالنسبة الى احد المعلومين مغاير للتعلق الحاصل
بالنسبة الى المعلوم الاخر لما كان كذلك وللقايل ان يقول انما يفيد

هذا لزم لو امكننا تعقل ذلك بالنسبة الى كل عالم وبالنسبة الى كل معلوم
وهو ممنوع وان فسرنا العلم بصفة توجب هذا التعلق لم يمتنع ان يكون
العلم الواحد متعلقا بمعلومين لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا
للبياض اما ان يكون هو بعينه متعلقا بالسواد والبياض او لا يكون كذلك
والثاني محال لان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض لم يكن متعلقا
بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة سواء تعلق علم اخر بالسواد والبياض
او لم يتعلق فلا يكون العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلقا
هذا خلف لان كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة ولما بطل الثاني
تعين الاول وفيه حصول المطلوب **قال** ثم المجوزون منهم من
فصل الى اخره **اقول** هذا هو الذي نقلناه عن القاضي ابي بكر
والامام يبطل هذا التفصيل واختار جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
مطلقا سواء امكن العلم باحدهما دون الاخر او لم يمكن ان فسرنا العلم بالصفة
الموجبة للتعلق واحتج عليه بان قال انا بينا ان العلم المتعلق بمضادة
السواد والبياض متعلق بعينه بالسواد مع جواز العلم بالسواد دون
البياض وبالعكس ولقايل ان يقول انما تعلق ذلك العلم بالسواد
والبياض لامتناع تعلق العلم بالمضادة بينهما دون تعلقه بهما وهو عين
ما ذهب القاضي اليه فلا يكون حجة عليه **قال** مسئلة المعلوم على
سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه اخر والوجهان متغايران
الى اخره **اقول** ان المتكلمين بل الحكماء اطبقوا على ان العالم
بالشي تارة يكون من حيث الجملة وتارة من حيث التفصيل والامام احال
هذا القول وقال العلم بالشي لا يكون الا على سبيل التفصيل واحتج عليه
بان الذي علم من ذلك الشي استحال ان يكون غير لا يعلمه والا لكان
الشي الواحد معلوما ومجهولا معا وهو محال فاذن ما علم من المعلوم من

من وجه دون وجه غير الذي هو غير معلوم فهناك اذن شيئان احدهما
معلوم على التفصيل والاخر مجهول من جميع الوجوه لا شي واحد فالحاصل
انا اذا علمنا من شي امرا ثم جهلنا منه امرا اخر فليس ذلك شيئا واحدا بل هو
شيئان في الحقيقة الا انه لما اجتمع الوجهان في شي واحد وضعف الحس
عن تمييز احدهما عن الاخر ظن ان العلم الاجمالي نوع مغاير للعلم التفصيلي
وان شيئا واحدا قد يكون معلوما من حيث الجملة مجهولا من حيث
التفصيل ولقايل ان يقول هذا لا يبطل مذهب القوم لانهم قالوا المعلوم
ببعض اعتباراته اذا كان مجهولا بالبعض الاخر فهو معلوم على سبيل الاجمال
ولئن كان الوجه المعلوم معلوما مطلقا فالوجه المجهول مجهولا مطلقا **قال**
مسئلة العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة الى اخره **اقول**
مذهب الامام ان متعلقات العلوم اذا اختلفت اختلفت العلوم
المتعلقة بها وخالف في ذلك والده الامام ضياء الدين فانه زعم ان العلوم
باسرها متماثلة وان اختلاف متعلقاتها لا يوجب اختلافها وذهب
بعض اصحابنا الى ان العلوم اذا اتحد محلها ومتعلقها فهي متماثلة والا
فلا واحتج الامام على ذلك بوجهين الاول ان النظر يضاد العلم بالمدلول
وقد بينا ذلك ومشروط بالعلم بالدليل لان النظر في الشي يستدعي العلم
بذلك الشي واذا كان كذلك كان العلم المتعلق بالدليل مخالفا للعلم المتعلق
بالمدلول اذ لو كان مثله لوجب لاحدهما ما يجب للاخر ويمتنع على احدهما ما يمتنع
على الاخر ضرورة وجوب اشتراك المتماثلات في الاحكام الوجه الثاني
ان اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه لانهما لا يجتمعان في المحل
الواحد في الزمان الواحد ولو كان مثلا له لما كان كذلك لان الاول
اعني اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم والثاني
وهو اعتقاد حدوث الجسم مشروط بماهية الجسم وماهية الحدوث فلو كانا

مثلين لشرط في كل منهما ما شرط في الاخر قيل على الاول ايش تعني بقولك
النظر مناف العلم بالمدلول تعني به انه ينافيه من حيث انه علم او تعني به
انه ينافيه من حيث انه علم بالمدلول ان عنيت به الاول فلا نسلم ضرورة
اشتراطه بالعلم بالدليل وان عنيت به الثاني فنسلم ويمنع المقدمتان
المذكورتان لان العلم بالمدلول من حيث انه علم بالمدلول يخالف العلم بالدليل
من حيث انه علم بالدليل والامام ضياء الدين لا يخالف في ذلك ضرورة
ان الشيء اذا اخذ مع اضافة المجموع كان الحاصل منهما مخالفا للمجموع الحاصل
منه ومن اضافة اخرى وكذلك نقول في الاعتقادين المذكورين والعلمين
اللذين هما شرطان لذينك الاعتقادين واحتج الامام ضياء الدين
بان حقيقة العلم الكشف والاحاطة وهذا المفهوم من حيث هو هذا المفهوم
لا يختلف الا بالنسب والاضافات والاختلاف في النسب والاضافات
لا يوجب الاختلاف في الماهية اجابوا عنه بان قالوا لا نسلم ان حقيقة
العلم ما ذكرتم بل العلم عبارة عن صفة تقتضي الكشف والاحاطة والامور
المختلفة جاز اشتراكها في اللوازم والمعلولات **قال** مسلم العلوم
كلها ضرورية الى اخره **اقول** نص الشيخ ابو الحسن الاشعري
في بعض مصنفاته على ان العلوم كلها ضرورية وهو اختيار الامام والجويني
وقد نص الجويني عليه في كتاب البرهان واحتج الامام على ذلك بان العلوم
اما ضرورية ابتداء كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من
الجزء والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يحصل في حيزين وغيرها من العلوم
الضرورية التي انما تحصل للانسان بخلق الله تعالى في قلبه ابتداء من غير
طلب وكسب واما لازمة عن الضروريات لزوما ضروريا اما انها لازمة
عن الضروريات فلانها لو لم تكن لازمة عنها كانت لازمة عن النظريات
ولو كان كذلك يلزم اما الدور او التسلسل المحالان لافضائهما الى امتناع
حصول

حصول شيء من العلوم لنا واما ان لزومها عنها ضروري فلانه لو لم يكن
ضروريا لكان نظريا وحينئذ يكون لازما عن شيء اخر فينتقل الكلام الى
كيفية لزوم اللزوم عن ذلك الشيء ولا يتسلسل بل ينتهي الى لزوم ضروري
فيكون اللزوم ايضا ضروريا اما ابتداء او بواسطة والمدعى ليس الا ذلك
فاذن العلوم باسرها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا
ومعنا مقدمة صادقة وهي ان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ابتداء
او بواسطة فهو ضروري فاذن العلوم باسرها ضرورية وهو المطلوب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ضروري
لان المراد من كون اللزوم ضروريا هو انا متى تصورنا المقدمتين والنتيجة
ونسبة النتيجة اليهما جزم العقل بلزوم النتيجة منهما والمراد من كون
المقدمتين ضروريتين هو انا متى تصورنا طرفيهما ونسبة المحمول فيهما الى
الموضوع جزم العقل بتلك النسبة ضرورة واذا كان كذلك فلعل كل واحد لا
طرفي كل واحدة من المقدمتين ونسبة المحمول فيهما الى الموضوع فلا يتصور المقدمتين
والنتيجة اليهما لان ذلك انما يحصل باسباب مفارقة وتلك الاسباب قد تحصل
وقد لا تحصل وقوله فانه ان بقي احتمال لعدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن
علما يمكن ان يجعل دليلا على ان اللازم عن الضروري ضروري بان
يقال لا شك ان اللازم عن العلوم الضرورية علم فان لم يكن ضروريا
احتمل ان لا يكون والمحتمل للعدم لا يكون علما لان احتمال النقيض ولو على
ابعد الوجوه يخرجه عن كونه علما ويمكن ان يجعل دليلا على ان اللزوم ضروري
بان يقال لو لم يكن اللزوم ضروريا جاز ان يحصل وجاز ان لا يحصل وحينئذ
يكون اللازم ايضا كذلك لان ضرورة اللازم مستلزمة لضرورة اللزوم
واذا كان اللازم كذلك لم يكن الحاصل علما لان احتمال النقيض ولو على
ابعد الوجوه يخرجه عن ان يكون علما ويمكن ان يجعل جوابا عن سؤال مقدر

فان للسايل ان يقول لو كانت العلوم باسرها ضرورية لما حصل التفاوت
في الجلا والخفا بين العلوم الضرورية والنظرية والثاني باطل لانا
نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ان علمنا بما عددناه من القضايا الضرورية
اجلى من علمنا بوحدة الصانع وحدوث العالم فيقال لا نسلم انتفاء
التالي فان العلوم النظرية اذا حصلت ان لم يبق معها احتمال
النقيض لا تقبل التفاوت فلا فرق بينها وبين العلوم الضرورية وان
بقي احتمال النقيض لا يكون الحاصل علما لان احتمال النقيض ولو
على ابعد الوجوه مع العلم بالنقيض الاخر ممتنع الاجتماع جزما والظاهر
ان مراد المصنف هو الاول لا غير قال بعض الفضلا لا خلاف في الحقيقة
بين من يقول العلم ينقسم الى الضروري والنظري وبين من يقول العلوم
كلها ضرورية لان القايل الاول يريد ان منها ما يحصل بالفكر والتامل
في الادلة ومنها ما لا يحصل بذلك بل يخلقه الله تعالى ابتدا وهو العلوم
الضرورية ونسلم انها اذا حصلت لا تفاوت بين القسمين في الجلا والخفا
والقايل الثاني يريد انها اذا حصلت لا تفاوت بينها البتة ونسلم ان منها
ما حصوله بالفكر ومنها ما لا يحتاج حصوله الى ذلك وقال الفلاني العلوم
النظرية افضل لتعلق الثواب وورود التكليف بها وايجابها التميز عن العوام
والتعظيم والوقوف على خفيات الحقايق وحصول الاستعدادات التامة
واقتران الاجتهاد بها في الجملة الذي هو سبب الاجرات الكثيرة ولا كذلك
العلوم الضرورية **قال** تنبيه اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم
بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا الى اخره **اقول** انا اذا استفدنا علما
من علم اخر فالعلم المستفاد منه يسمى اصلا والمستفاد فرعا اذا عرفت هذا
فنقول لا يجوز ان يكون العلم المستفاد منه كسبيا والعلم المستفاد ضروريا
لان العلم الكسبي يجوز ان يتطرق اليه الشك وعند ذلك ان تطرق الشك

الى الفرع صار الضروري غير ضروري وانه محال وان لم يتطرق اليه
الشك لم يكن مستفادا منه لجواز استفادته منه ابتدا وبقايه ضروريا
بعلة غير زايلة حينئذ اللهم الا ان يفسر الكسبي بما يجوز تطرق الشك اليه
وحينئذ يسقط المنع الاول دون الثاني واعلم ان الاحتمالات لا تزيد على
اربعة وهو اما ان يكون الاصل والفرع ضروريين او كسبيين او الاصل ضروريا
والفرع كسبيا او بالعكس والاول محال الا على قول من يقول العلوم
كلها ضرورية والثاني والثالث لا شك في وقوعهما والرابع ما ابطلناه
قال مسلة اختلفوا في ان اعتقاد الضدين هل يمنع اجتماعهما
لنفسهما او لامر يرجع الى الصارف الى اخره **اقول** لا شك في
امتناع اعتقاد الضدين مثل اعتقاد حركة الجسم المعين واعتقاد سكونه
في الزمان الواحد واعتقاد كون الجسم المعين في الزمان الواحد اسود
وابيض معا انما الخلاف في ان هذا الامتناع لذاتيهما او للصارف كالاكل
مع عدم الحاجة اليه فانه يمتنع اجتماعهما معا في المحل الواحد في الان
الواحد لكن لا لذاتيهما بل للصارف فمن الاصحاب من قال امتناع الاجتماع
للصارف لان من اعتقد حدوث العالم صرفه ذلك عن اعتقاد قدمه وعلى
العكس اما الامام فقال الاقرب ان المنافاة بينهما ذاتية واحتج عليه بان
الجزم بثبوت الحدوث مشروط بعدم احتمال نقيض الحدوث الذي هو
القدم لان مع احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه امتنع الجزم وما كان
مشروطا بشي امتنع تحققه بدونه فاذن الجزم بالحدوث لا يتحقق الا
عند انتفا احتمال نقيضه فحين تحقق الجزم بالحدوث كان احتمال
النقيض منتفيا فلو اعتقد مع ذلك القدم يلزم اجتماع النقيضين او تحقق
المشروط بدون الشرط وكلاهما محال فاذن المنافاة بينهما ذاتية
وانت لا يخفى عليك ان هذا لا ينتج المدعى بل اللازم منه امتناع اجتماع

الاعتقادين وذلك مما لا نزاع فيه فالاولى ان يقال في بيان ان
امتناع الاجتماع بينهما لذاتيهما هو انا متى اعتقدنا حدوث العالم فقد
اعتقدنا ان له اولا ومتى اعتقدنا مع ذلك انه قديم لاعتقدنا انه لا اول
له ولا شك ان الاولية واللااولية متنافيان لذاتيهما امرا لانا نقول
لا شك ان اعتقاد الحدوث يستلزم اعتقاد الاولية واعتقاد القدم اعتقاد
لا اولية فكل منهما يستلزم امرا ينافي ما يستلزمه الاخر لذاته فيكون
المنافاة بينهما ذاتية ولقايل ان يقول هذا ايضا لا يدل على ان المنافاة
بينهما ذاتية بل على عدم اجتماعهما لاستلزامهما المتنافيين بالذات

قال مسلة منهم من قال المعدوم غير معلوم الى اخره **اقول**
نقل عن الاستاذ ابي اسحق الاسفراينى ان المعدوم غير معلوم وذهبت
المعتزلة واكثر اصحابنا الى انه معلوم واحتج الاستاذ بما ذكره الامام
وهو ان المعدوم لو كان معلوما لكان متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو
موجود ينتج لو كان المعدوم معلوما لكان موجودا وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما لم يكن المعدوم موجودا لم يكن معلوما لكن المعدوم ليس
بموجود فلا يكون معلوما وان شيت تركت اخذ نقيض العكس واستثنيت
نقيض تالي النتيجة ليلزم نقيض المقدم الذي هو المطلوب وانت قد عرفت
ضعف هذا في اول الكتاب فلا نعيده مرة اخرى احتج من قال
انه معلوم بان المحكوم عليه في قولكم المعدوم غير معلوم ان لم يكن
معلوما استحال الحكم عليه باللامعلومية فيصدق نقيضه وهو عين
المطلوب وان كان معلوما كان المعدوم معلوما وهو المطلوب وفيه
نظر لانا لا نسلم ان المحكوم عليه فيه ان لم يكن معلوما استحال الحكم عليه
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن معلوما بامر صادق عليه وليس كذلك فان
المعدوم معلوم منه انه معدوم والمحكوم عليه يجب ان يكون معلوما
اما

اما بذاته او بامر صادق عليه وهو الذي يسميه المنطقيون العنوان
ووصف الموضوع والنزاع في ان الذات التي عرض لها العدم هل هي
معدومة ام لا وما ذكرتموه لا يوجب ذلك **قال** ثم اجابوا عن كلام
الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن **اقول** توجيهه
ان يقال ايش تعني بالموجود في قولكم وكل متميز عن غيره فهو موجود ان
عنيتم به الموجود في الخارج فهو ممنوع وان عنيتم به الموجود في الذهن او الموجود
باحد الوجودين اعني الخارجي والذهني فمسلم لكن لم قلتم بان المعدوم
ليس بموجود في الذهن او ليس بموجود بشي من الوجودين فان عندنا المعدوم
ثابت في الذهن **قال** فقيل عليه بان الثابت في الذهن اخص
من الثابت الى اخره **اقول** توجيه هذا ان يقال المدعى ان ما لا يكون
ثابتا في الذهن ولا في الخارج لا يكون معلوما لانه لو كان معلوما لكان متميزا
وكل متميز فهو ثابت باحد الوجودين ينتج لو كان المعدوم معلوما لكان ثابتا
باحد الوجودين لكنه غير ثابت بشي من الوجودين لان الكلام في ذلك
فلا يكون معلوما وعلى هذا لا يرد ما ذكرتم لان الثابت في الذهن اخص
من مطلق الثابت بدليل انقسام الثابت اليه والى الثابت في الخارج
وقوله ولان الثبوت الذهني مشكل الى اخره اشارة الى جواب
اخر وتقريره ان يقال لو كان المعدوم ثابتا في الذهن لكان شريك الله
تعالى معدوم ثابتا في الذهن لكن ذلك محال لان شريك الله هو الذي
يكون موصوفا بجميع الصفات الثابتة للاله لكن من جملة صفات الاله
وجوب وجوده لذاته فالشريك اذن يجب وجوده لذاته والحاصل في الذهن
استحال ان يجب وجوده لذاته لافتقاره الى ما حصل فيه **قال**
فان قلت الحاصل في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك **اقول**
توجيهه ان يقال لا نسلم ان المعدوم لو كان ثابتا في الذهن لكان شريك الله
تعالى

فيما ذكرتم من القضية يكون ثابتا في الذهن بل يكون الحاصل في الذهن
تصور الشريك لا نفس الشريك وتصور الشريك لا يجب ان يكون مساويا
للاله في جميع الصفات الثابتة له وتقرير قوله في الجواب لان البحث
انما وقع عن متعلق هذا التصور الى اخره ان يقال الدليل على ان الذات
التي عرض لها العدم استحال ان يكون ثابتا في الذهن لانه لو كان ثابتا
في الذهن فنفس الشريك في قولنا شريك الله تعالى معدوم في الخارج ان
لم يكن ثابتا بل كان نفيا محضا امتنع الحكم عليه بحكم ما لوجوب امتياز
المحكوم عليه عن غيره وامتناع الامتياز في العدم المحض والنفي الصرف
وان كان ثابتا فثبوته اما في الخارج او في الذهن والاول ظاهر الفساد
وكذا الثاني لما بينا والمراد بمتعلق هذا التصور نفس الشريك وذاته
هذا ما امكنني من توجيهات هذه الاسولة والاجوبة **قال** مسئلة
المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات الى اخره **اقول** اختلف الناس في العقل
فذهب قوم من قدماء الفلاسفة انه من العالم العلوي وهو مدبر لهذا
العالم وشابك الاشخاص المنعوته بالعقل التي هي جزئيات كلي وشابكها
ما دامت الابدان معتدلة في الطبايع الاربعة فاذا خرجت عن الاعتدال
فارقها العقل والتحق بعالمه وقال قوم انه جوهر بسيط او لطيف مشابك
للاجرام الكثيفة وقال قوم انها قوة طبيعية يتوصل بها الى ادراك العلوم
وقال المحاسبي من اصحابنا العقل غريزة يتوصل بها الى المعرفة
وقال ابو الحسن الاشعري لا فرق بين العلم والعقل الا في العموم
والخصوص والعلم اعم من العقل فالعقل اذن علم مخصوص وقال
الخوارج العاقل من عقل عن الله امره ونهيه وهو باطل لانعقاد الاجماع
ان امر الله تعالى ونهيه لا يتوجه الا على من سبق كمال عقله وايضا

قد يتصور عاقل لم يبلغ اليه دعوة داع البتة وقال الجبائي العقل هو العلم
الصارف عن القبيح الداعي الى الحسن فقال بعض المعتزلة العقل ما يعلم به
قبح القبيح وحسن الحسن وهو بناء على مسلة الحسن والقبح وسياق الكلام فيها
وقال قوم هو الذي به يميز خير الخيرين وشر الشرين وقال القاضي
ابو بكر العقل الذي ربط به التكليف من قبيل العلوم وفسره بالعلم بوجوب
الواجبات كالعلم بان الشي لا يخلو عن الوجود والعدم والعلم بان
الموجود اما قديم او حادث والعلم باستحالة المستحيلات كالعلم باجتماع
الضدين والنقيضين في محل واحد واحتج عليه بان العقل ليس نفيا محضا
والا امتنع اتصاف بعض الذوات دون البعض فهو اذن موجود وليس
بقديم لما بينا ان كل موجود سوى الله تعالى فهو حادث وحينئذ اما ان
يكون جوهرا او عرضا والاول محال لان العقل من الصفات التي توجب
للذات احكاما والجوهر ليس كذلك فتعين الثاني ولقائل ان يمنع كون
الجوهر ليس كذلك وحينئذ اما ان يكون من قبيل العلوم او لا يكون والثاني
محال والا لصح انفكاك احدهما عن الاخر لكن ذلك محال لامتناع وجود
عاقل لا يعلم البتة شيا وعالم بجميع الاشيا ولا يكون عاقلا فتعين الاول
وحينئذ اما ان يكون عالما بالمحسوسات او لا يكون والاول باطل لان
العلم بالمحسوسات حاصل للمجانين والبهايم مع انتفاء العقل عنهم فهو
اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك من قبيل العلوم النظرية لان العلوم
النظرية مشروطة بالعقل لانه يمتنع حصولها الا بعد الفكر والتامل
والفكر والتامل بدون العقل محال فلو كان العقل منها لزم اشتراط الشي
بنفسه وانه محال لوجوب تقدم الشرط على المشروط وامتناع تقدم الشي على
نفسه فهو اذن عبارة عن علوم كلية بديهية والضابط في تعيينه ان يقال
كل علم يمتنع خلو العاقل منه ولا يشاركه فيه غير العاقل فهو من العقل وكل علم

يجوز اتصاف العاقل به لكنه غير متصف به بالفعل او متصف به بالفعل
لكن يجوز زواله فهو ليس من العقل وكذلك كل علم يمتنع خلو العاقل منه
لكن يشار كه فيه غير العاقل فهو ليس من العقل **قال** فقيل عليه
لم قلت بان التغاير يقتضي جواز الانفكاك الى اخره **اقول**
توجيهه لئن يقال لم قلتم بان العقل لو كان عرضا وليس من قبيل العلوم
جاز انفكاك احدهما عن الاخر فان كون الشيئين متغايرين لا يقتضي
جواز انفكاك احدهما عن الاخر فان الجوهر والعرض متلازمان وكذا
العلة والمعلول المساوي لها متلازمان مع تغايرهما سلمنا صحة الملازمة
لكن لا نسلم انتفاء التالي وهو امتناع الانفكاك فان العقل قد ينفك عن
العلم كما في النائم فانه عاقل ولا يدرك شيا واليقظان الذي لا يكون مستحضرا
لشي من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فانه عاقل وليس بعالم
العلم الذي فسر ثم العقل به اجاب الاصحاب عن المنع الاخير بانا لا نسلم
كون النائم واليقظان الذي هذا شانه عاقلا وعندنا لا يجوز تكليفهما
اصلا لانتفاء مناط التكليف في حقهما وقوله وعند ذلك ظهر ان العقل
غريزة يلزمها هذه العلوم عند سلامة الحواس اشارة الى مذهب المحاسبي
ومعناه انه لما بطل ما ذكره القاضي ابو بكر في بيان ان العقل الذي
هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
تعين ان يكون العقل صفة غريزية يجعلها الله تعالى للعاقل ومن
لوازمها هذه العلوم البديهية بشرط ان يكون الحواس سالمة وانت تعلم
انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ولا من عدم المدلول اعني
الذي ذهب اليه القاضي ان يكون الحق ما ذكره المحاسبي لاحتمال ان
يكون الحق غيرهما **قال** ومنها القدر الى اخره **اقول**
ومن جملة الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي القدر والناس اختلفوا

في القدر فقال بعض قدماء الفلاسفة انها عبارة عن سلامة الاعضاء
وقال المتكلمون انها عبارة عن صفة وجودية مغايرة لسلامة الاعضاء
قال الامام اما ما ذكره الفلاسفة فهو معقول واما ما ذكره الاصحاب
ففيه النزاع احتج المتكلمون بانا ندرك بالضرورة تفرقة بين حركة المختار
السليم الاعضا اقبالا وادبارا وبين حركة المرتعش السليم الاعضا اقبالا
وادبارا وليس ذلك لاختلاف الحركتين لانهما قد يكونان من نوع واحد ولا
لان احد المتحركين سليم الاعضاء دون الاخر لانا قد فرضناهما سليمي الاعضا
ولا لشيء من الصفات التي يجوز اشتراكهما فيه فهو اذن بصفة اخرى وجودية
وراء سلامة الاعضاء وتلك الصفات ولا نعني بالقدرة سوى تلك الصفة
قال فيقال لم متى يثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل
الى اخره **اقول** الامام ابطل قول المتكلمين من الاصحاب بوجهين
احدهما ان الامتياز لو ثبت بين الحركتين المذكورتين فاما ان يثبت قبل
الفعل او حال الفعل او بعد الفعل والاقسام باسرها باطلة اما الحصر فظاهر
واما بطلان القسم الاول فلانه لا قدرة عندكم قبل الفعل فاستحال ان
يحصل بواسطتها الامتياز واما الثاني فلان المرتعش كما لا يتمكن من
ترك الحركة حال وجودها فالمختار ايضا لا يتمكن من تركها حال وجودها لان
حالة الفعل لا بد من وجود الفعل فاستحال ان يكون تلك الحالة طرفا للعدم
لاستحالة اجتماع الوجود والعدم في الحالة الواحدة بالنسبة الى الفعل الواحد
واذا لم يكن قادرا على الترك لا يكون له قدرة لان القادر هو الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك واما القسم الثالث فظاهر الفساد لامتناع القدرة على
المعدوم الوجه الثاني انه لو ثبت الامتياز بين الحركتين فاما ان يثبت حال
ما خلق الله تعالى الحركة او قبلها او بعدها لانحصار الاقسام في هذه الثلثة
والاول محال لان حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى محال لان الحركة

عندكم مخلوقة ليس لقدرة العبد فيها اثر البتة واذا استحال وجود الحركة
استحال ان يكون مقدورة وممتازة عن غيرها والثالث ايضا محال
لان المعدوم استحال فيه الامتياز وقدرة العبد عليه وللقايل ان يقول
على الاول لم لا يجوز ان يحصل الامتياز حالة وجود الفعل قوله لان المختار
لا قدرة له على الترك في تلك الحالة قلنا ان عنيت به ان المختار ليس له قدرة
على الترك بدلا عن الفعل فهو ممنوع وان عنيت به انه لا قدرة له على الترك
مع وجود الفعل فهو حق ولكن لم لا يلزم منه ان لا يكون قادرا لان القادر
هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كلا منهما بدلا عن الاخر لا انه يقدر
على الجمع بينهما فان ذلك محال لا يتعلق به القدرة وعلى الثاني لم لا يجوز
ان يحصل الامتياز حال ما خلق الله تعالى الحركة قوله لان الحركة في تلك
الحال ضرورية قلنا ان عنيت به الضرورة بشرط المحمول فهو حق اذ كل موجود
لا يخلو عن هذه الضرورة ولكن لم قلتم انها اذا كانت ضرورية على هذا التفسير
لا يكون مقدورة على ما ذكرنا من التفسير وان عنيت به ضرورة اخرى
تنافي القدرة فهو ممنوع وما الدليل عليه **قال** ويقال للمعتزلة
متى يثبت هذا الامتياز الى اخره **اقول** هذا سوال اخر على المعتزلة
بناء على قواعدهم وتقريره ان يقال لا بد من الداعي عندكم في وجود
الفعل وفسروا الداعي بالعلم او الظن او الوهم باشتمال الفعل على المصلحة
فنقول لو ثبت الامتياز فاما ان يثبت حال استواء الدواعي الى الفعل
والترك او حال رجحان احدى الداعيين الى الفعل والترك او حال
رجحان احدى الداعيين اعني داعي الفعل والترك على الاخرى
والاول محال لان عند استواء الداعيين يمتنع الفعل وعند الامتناع
لا يثبت المكنة والقدرة لا على الفعل ولا على الترك اما على الفعل فلانه واجب
الوقوع واما على الترك فلانه ممتنع الوقوع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور

لان المقدور هو الذي ان شاء القادر فعله وان شاء تركه وكل منهما
بناء في القدرة على هذا التفسير اجابوا عنه بانا نختار القسم الاول قوله
عند الاستواء يمتنع الفعل قلنا لم قلتم بانه اذا كان ممتنعا في تلك الحالة لا
يكون مقدورا بمعنى انه لو انضم اليه رجحان الداعي لكان تلك القدرة
موثرة في وجود الفعل وفيه نظر **قال** مسئلة القدرة مع الفعل
خلافا للمعتزلة الى اخره **اقول** اتفقت الاشاعرة على ان
القدرة مع الفعل وانه يمتنع وجودها قبل الفعل وقالت الفلاسفة والمعتزلة
والكرامية انها قبل الفعل ثم اختلفت المعتزلة في وجودها قبل الفعل
فقال طايفة يمتنع بقاوها الى حال الفعل وقال بعضهم يجوز ذلك احتج
الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل فلا يخلو اما ان يبقى الى حالة
وجود الفعل بها او لا يبقى والاول محال لانها عرض فلو بقيت الى
زمان الفعل لزم بقاء العرض اكثر من زمان واحد وانه محال على
ما سنبينه من بعد والثاني ايضا محال لان الفعل حينئذ لا يكون واقعا
بالقدرة لان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل والعدم المستمر استحال
ان يكون مقدورا وحال وجود الفعل لا قدرة ولان الفعل لو جاز ان يقع
بالقدرة المعدومة لا يمكننا الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع
لاحتمال ان يصدر هذا العالم حينئذ عن صانع معدوم وذلك يفضي الى
جواز نفي الصانع وذلك محال وللقايل ان يقول لا يلزم من عدم بقاء
القدرة الى زمان الفعل ان لا يكون الفعل واقعا بالقدرة لجواز ان يخلق
الله تعالى قدرة اخرى بعد فناء الاولى يقع الفعل بها لم قلتم بانه ليس
كذلك اللهم الا ان يقال المدعى ان القدرة التي بها يقع الفعل استحال
تقدمها على الفعل وحينئذ يترك هذا القسم ويقول لم قلتم بانه لا يجوز بقاوها
الى حال وقوع الفعل بها قوله لو كان كذلك لزم بقاء العرض زمانين وانه

وانه محال قلنا نعم ولا نسلم استحالته **قال** واحتجوا بان الكافر
حال كفره مكلف بالایمان الى اخره **اقول** احتجت المعتزلة
بوجوه الاول ان الكافر حال كفره مكلف بالایمان فلو لم یکن فی حال
الكفر له قدرة على الایمان لكان ذلك تكلیفا بما لا یطاق وانه محال الثانی
ان القول بوجود القدرة حال الفعل قول بوجود ما لا حاجة الیه والقول
بوجود ما لا حاجة الیه باطل فالقول بوجود القدرة حالة الفعل یكون باطلا
اما المقدمة الاولى فلان القدرة انما یحتاج الیها لاجل ان یدخل بها الفعل
من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة
الى القدرة واما المقدمة الثانیة فظاهرة الثالث لو وجب ان یكون
القدرة مع الفعل یلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى
وكلاهما محالان اما الملازمة فلان قدرة الله اما ان یكون قدیمة او
حادثة فان كانت حادثة فظاهر وان كانت قدیمة والقدرة مع الفعل
فیلزم من قدم القدرة قدم الفعل فیلزم حینئذ قدم العالم اجاب
الامام عن الاول بانا لا نسلم امتناع تكلیف ما لا یطاق فانه جائز عندنا
اذ هو مذهب ابی الحسن الاشعری وجمهور اصحابه ولئن سلمنا امتناعه لكنه
لازم من مذهبكم ایضا لان الكافر اما ان یكون مامورا بالایمان حالة
القدرة او حالة الفعل وانما یلزم منه تكلیف ما لا یطاق اما اذا كان مامورا
حالة القدرة فلان حال وجود القدرة الفعل عندكم ممتنع فیكون صدور الایمان
من الكافر فی تلك الحالة ممتنعا والممتنع لا یكون مقدورا والامر به فی تلك
الحالة تكلیفا بما لا یطاق واما اذا كان مامورا به حالة الفعل فلان مع وجود
الفعل لا قدرة علیه لامتناع تحصیل الحاصل فورود الامر بالایمان فی تلك الحالة
یكون ایضا تكلیفا بما لا یطاق فعلم ان تكلیف ما لا یطاق لازم علیكم ایضا
فكل ما جوابكم عنه فهو بعینه جوابنا **قال** فان قلت انه مامور فی الحال

فی الحال لا بان یاتی بالفعل فی الحال بل بان یاتی فی ثانی الحال **اقول**
هذا اختیار القسم الاول قوله الفعل فی تلك الحالة ممتنع قلنا نعم ولكن لم
قلتم بان التكلیف فی تلك الحالة یكون تكلیفا بما لا یطاق وانما یكون كذلك
ان لو كان مامورا فی تلك الحالة بالفعل ولیس كذلك بل هو مامور فی حالة وجود
القدرة بان یاتی بالفعل فی الزمان الثانی لا فی ذلك الزمان وحینئذ لا یكون
تكلیفا بالمحال الجواب عنه من وجهین احدهما ان نقول نحن نترك هذا ونقول
لا نسلم ان الكافر لو كان مامورا بالایمان حالة الكفر ولا یكون له قدرة علیه
فی تلك الحالة لزم تكلیف ما لا یطاق وانما یلزم ان لو كان حال كفره
وعدم القدرة مامورا بالایمان بان یاتی بالایمان فی تلك الحالة ولیس
كذلك بل هو مامور فی تلك الحالة بان یاتی بالایمان فی الزمان الثانی
وحینئذ لا یلزم تكلیف ما لا یطاق والجواب الثانی وهو الذی ذكره
الامام وتقریره ان یقال لو كان الكافر مامورا بالایمان حال الكفر
فلا یخلو اما ان كان مامورا بان یاتی به فی تلك الحالة او یكون مامورا فی تلك الحالة
بان یاتی فی الزمان الثانی وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه
تكلیف ما لا یطاق واما الثانی فلان كون الفاعل فاعلا اما ان یكون عبارة
عن نفس صدور الفعل منه واما ان یكون عبارة عن امر اخر زائد علیه فان
كان الاول امتنع ان یصیر فاعلا قبل دخول الفعل فی الوجود واذا كان
كذلك استحال ان یقال انه مامور بالفعل فی الحال فعلا لا یوجد منه الا
فی ثانی الحال وان كان الثانی كانت الفاعلیة حادثة وكل حادث لا بد له
من فاعل فتلك الفاعلیة یفتقر الى فاعل اخر والكلام فی كیفیة كونه فاعلا
لها كالكلام فی الاول فیلزم منه التسلسل وانه محال وهذا فیه نظر لانهم ما قالوا
انه مامور بالفعل فی الحال فعلا یوجد منه فی ثانی الحال بل قالوا انه فی
الحال مامور بان یفعل فی ثانی الحال فالذی لزم استحالته من التقدیر

الاول هم لا يقولون به والذي يقولون به لا يلزم استحالته منه بل
الاولى لن يقال في ابطال هذا القسم انه لو كان مامورا في الحال بان
ياتي بالفعل في ثاني الحال وياتي هو حال الوجود فيلزم ان يكون مامورا
في الحال بان ياتي به في حال وجوده وحال وجوده لا قدرة له عليه لكونه
ايجادا للموجود وتحصيلا للحاصل وانه محال والجواب عن الثاني
بان نقول لا نسلم ان القدرة انما يحتاج اليها لان يدخل بها الفعل من
العدم الى الوجود بل كما يحتاج اليها كذلك فيحتاج اليها لبقايه واستمراره
كالمعلول بالنسبة الى العلة والمشروط بالنسبة الى الشرط فان الحاجة
الى العلة والشرط كما هي لادخال المعلول والمشروط في الوجود فكذلك
لاستمرادهما وبقايهما وبالجملة فما ذكرتموه منقوض بهاتين الصورتين
واما الجواب عن الثالث فما ذكره الامام وهو قوله ان الموثر في وجود
افعال الله تعالى وهو تعلق قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات
السابقة فلا اثر لها البتة وهو في الظاهر غير وارد على شي مما ذكروه لانا نوجهه
ونقول المدعى ان القدرة الموثرة في وجود الفعل يجب ان يكون مقارنة
للفعل واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم ان قدرة الله تعالى لو كانت
قديمة لزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو كانت قدرة الله تعالى
مع الفعل وانما يكون مع الفعل ان لو كانت موثرة في الفعل وهو ممنوع بل
الموثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها
او المجموع المركب من القدرة القديمة مع التعلق المتجدد زمان الحدوث
واما التعلقات السابقة وهي تعلق القدرة في الازل بعدم الافعال
فلا تاثير لها البتة في وجود الحادث وبعض الفضلا استصعب توجيه
هذا الجواب لبعده عن التوجيه جدا وذكره الامام بعينه وقوله وهذا
لا يمكن تحققه في قدرة العبد ايضا قبل الفعل والموثر في افعاله تعلق قدرته

بها والمجموع المركب منها ومن التعلق المتجدد زمان الحدوث فقال
هذا غير ممكن في قدرة العبد لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين
فاستحال ان يقال انها تقدمت على الفعل **قال** مسئلة القدرة
لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة الى اخره **اقول** القدرة
الحادثة لا تتعلق بالضدين وعند المعتزلة يتعلق بالمتضادات والمختلفات
غير المتضادة وبعضهم منع من الاخير واحتج الامام على ذلك بوجهين احدهما
لن القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من الحركة مثلا غير مفهوم
التمكن من السكون فيكون القدرة على الحركة مغايرة للقدرة على
السكون الثاني ان نسبة القدرة الى الطرفين اي الضدين اما ان
يكون على السوية او لا يكون على السوية فان كان الاول استحال ان
يكون مصدرا لاحدهما الا عند انضمام مرجح اليها فيكون مصدرا الاثر
حينئذ المجموع المركب من القدرة وذلك المرجح فلا يكون القدرة وحدها
مصدرا لشي منهما فضلا عن ان يكون مصدرا لكليهما وان كان الثاني
لم يكن القدرة الا على الراجح واما على المرجوح فمحال لكونه ممتنع
الوقوع وامتناع تعلق القدرة بالممتنعات وللقايل ان يقول على الاول
بانا لا نسلم ان القدرة عبارة عن التمكن بل هي عبارة عن صفة يلزمها التمكن
ولين سلمنا لكنا نقول ايش يعني بقولك ان مفهوم التمكن من السكون
ان عنيت به ان مفهوم التمكن من السكون لين عنيت به ان مفهوم القدرة
على الحركة من حيث انها قدرة على الحركة مغايرة لمفهوم القدرة على
السكون من حيث انها قدرة فهو مسلم ولا نزاع فيه ولين عنيت به لن القدرة
المنسوبة الى الحركة بدون اخذ النسبة معها مغايرة للقدرة المنسوبة الى
السكون بدون اخذ النسبة معها فهو ممنوع وما الدليل عليه فان النزاع
ما وقع الا في هذا وعلى الثاني بانا لا نسلم ان الواقع لو كان هو القسم الاول

لا يصير القدرة مصدرا الا عند مرجح فان القادر المختار يمكنه ترجيح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان القدرة
اذا لم توثر الا عند انضمام المرجح اليها لا يكون القدرة قدرة على الضدين
بمعنى انها صفة صالحة لان يتعلق بكل واحد من الضدين عند انضمام
المرجح اليها وما ذكرتموه لا يبطل ذلك ولئن سلمناه لكن لم قلتم بانها اذا لم
يكن على السوية لا تكون القدرة قدرة على المرجوح بمعنى انه لو فرض
انضمام المرجح اليها بالنسبة الى مكان مرجوحا يكون موثرة فيه واعلم ان
هذه المسئلة فرع المسئلة المتقدمة ولا يمكن تصحيحها الا بها وحينئذ نقول اذا
كانت القدرة الحادثة او الموثرة في الفعل مع المقدور استحال تعلقها
بالضدين والا لزم وجود الضدين وانه محال **قال** مسئلة العجز
عند اصحابنا صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل **اقول**
اختلف الناس في ان العجز هل هو صفة وجودية ام لا فذهب
المتكلمون الى انها صفة وجودية والتقابل بينها وبين القدرة هو
تقابل الضدين وذهبت الفلاسفة الى انها عبارة عن عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا والتقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة
والامام توقف في ذلك لعدم [illegible] دليل يدل على شيء منهما واحتج
المتكلمون بان كل واحد من القدرة والعجز اما ان يكون وجوديا
واما ان يكون كل واحد منهما عدميا واما ان يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا والثاني محال لما بينا ان القدرة صفة وجودية والثالث ايضا
محال لانه ليس جعل احدهما عبارة عن عدم الاخر اولى من العكس ولما بطل
هذان القسمان تعين القسم الاول وهو المطلوب قال الامام لا نسلم
انه ليس جعل احدهما عبارة عن عدم الاخر اولى من العكس وان جعل العجز
عبارة عن عدم القدرة اولى من جعل القدرة عبارة عن عدم العجز لان الدليل
دل

دل على ان القدرة صفة وجودية ولم يدل دليل على ان العجز كذلك
نعم لولا قيام الدليل على كون القدرة صفة وجودية لكان الامر
كما قلتموه واحتج بعضهم على ان العجز صفة وجودية لانا نجد من انفسنا
كوننا عاجزين وجدانا ضروريا فهذا المحسوس ليس هو امرا عدميا لان
العدم لا يحس به فهو اذن امر وجودي وليس عبارة عن انفسنا والا
لكان ادراكنا لانفسنا حال كوننا قادرين ادراكا للعجز فهو اذن امر وجودي
وهو المطلوب **قال** ومنها الارادة والكراهة الى اخره
اقول ومن الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي الارادة
والكراهة واختلف الناس في الارادة والكراهة فمنهم من زعم
ان الارادة في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل على
المصالح والكراهة عن علمه باشتماله على المفاسد وفي حقنا الارادة
عبارة عن الاعتقاد او الظن بان لنا في المراد مصلحة والكراهة
عبارة عن الاعتقاد او الظن بان لنا في المكروه مفسدة قال الامام
هذا باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ميلا مرتبا على العلم
بان لنا في المراد مصلحة وكراهة مرتبة على العلم بان لنا في المكروه
مفسدة والمرتب على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فاذن الارادة
والكراهة امران متغايران للعلم والاعتقاد والظن وهو المطلوب والشهوة
غير الارادة لان الانسان يريد شرب الدواء المر المغثي ولا يشتهيه
قال مسئلة منهم من قال ارادة الشيء كراهة ضده الى اخره
اقول قال اصحابنا الكراهة في ضمن الارادة ولا يتم الارادة
بدونها فاذا تعلقت الارادة بشيء كان في ضمنها كراهة ضده ثم اختلفوا
في ارادة الشيء كراهة ضده الى اخره **اقول** قال اصحابنا الكراهة
في ضمن الارادة ولا يتم الارادة بدونها فاذا تعلقت الارادة بشيء كان

العلم او م

في ضمنها كراهة ضده ثم اختلفوا في ان ارادة الشي هل هي كراهة لضده
قال اكثر اصحابنا نعم وقال بعضهم لا واحتج الاولون بان الارادة
الخاويه من ضرورتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد
فيكون ارادة الشي هي الكراهة لضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على
ان ارادة الشي كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من لوازم ارادته
واحتج المانعون بانا قد نريد الشي مع الغفلة عن ضده والغافل
عن الشي استحال كونه كارهاله والاولون منعوا المقدمة الاولى
قال مسلة العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد
فيه الى اخره **اقول** العزم نوع من الارادة لان الارادة
قد يكون من غير سبق تردد فيه والعزم ارادة جازمة يحصل بعد ان
كان مترددا فيه اي في الشي الذي يريده او يريد ان يفعله واما
المحبة فاختلف اصحابنا فيها فمنهم من جعلها عبارة عن الارادة لكنها
من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق
الله تعالى ارادة الطاعة ومنهم من قال المحبة بمعنى المدح فيرجع الى
الخبر وهي من صفات الكلام وهو باطل اذ رب محب لا يسوح بمحبته
ولا يخبر به ويمدح محبوبه وقيل حب الله تعالى العبادة ثوابه ومدحه العباد
ثناوهم عليه فيرجع اما الى الفعل او الى الكلام ومحبة العبد لله تعالى
عبارة عن استغراق فكره واستيلا عشقه وشوقه الى الله تعالى بحيث
لا تشغله غيره عن ذكره واما الرضا فاختلفوا فيه فقال عبد الله انه
يرجع الى العلم وهو صفة من صفات العلم وهو العلم بان العبد
من اهل الثواب والكرامة وقال بعض اصحابنا انه من صفات الفعل
لانه عبارة عن انعام مخصوص وقال شيخنا ابو الحسن الاشعري الرضا
يرجع الى الارادة وهو ارادة اكرام المومنين ومثوبتهم على التابيد
وقال

وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض واما المحبة
فقالت المعتزلة انها من صفات الفعل وهي النعمة وقال ابو الحسن
الاشعري انها من صفات الذات وهي ارادة الانعام واما الولاية
والعداوة فيرجعان عند ابي الحسن الاشعري الى الارادة بولاية
المومنين ارادة اكرامهم وتوفيقهم وعداوة الكافر ارادة تعذيبه
وطرده وتبعيده واما السخط فقال اكثر اصحابنا هو العقوبة والتعذيب
وقال القلانسي لا ادري هو من صفات الفعل ام من صفات الذات
واما الاختيار فهو عبارة عن الارادة عند ابي الحسن وقال القلانسي
هو من صفات الفعل فمعنى قولنا اختيار الله اي فعل الله به خيرا **قال**
مسلة المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او لصارف فيه ما تقدم في
باب الاعتقادات **اقول** لا شك ان من اراد الحركة من جسم
معين في زمان معين لا يتصور منه ارادة السكون من ذلك الجسم ذلك
الزمان والعلم به ضروري لكن المتكلمون اختلفوا في ان المنافاة
بين هاتين الارادتين هل هي من المنافاة الذاتية او لان امرا غير
ذاتيهما فوجب امتناع اجتماعهما وبالنظر الى ذاتيهما يجوز اجتماعهما
فقال قوم المنافاة ذاتية لان ارادة الحركة مثلا من لوازمها اثبات
صدور الحركة وترجيحها على ضدها وارادة ضدها ولا شك ان بين كون
الشي راجحا وغير راجح منافاة ذاتية وقال قوم المنافاة بينهما لصارف
يصرف المريد لاحد الضدين عن ارادة الضد الاخر لان ارادة الحركة
انما لا يجتمع مع ارادة السكون لان علمه بان ارادة السكون على مراده الاول
يصرفه عن ارادة السكون **قال** مسلة الارادات ينتهي الى ارادة
ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضا الله
تعالى **اقول** ارادة العبد يمتنع ان يكون قديمة لكونها صفة

للمحدث وامتناع قدم الصفة وحدوث الموصوف فهو اذن
حادثة ويتوقف فعل العبد عليها فحينئذ اما ان يكون مقدورة ومخلوقة
لله تعالى وللعبد والثالث محال لاستحالة وجود الحادث من غير محدث
واذا بطل هذا القسم تعين احد القسمين الاولين وايا ما كان يلزم ان
يكون الكل بقضاء الله تعالى وقدرته اما اذا كان الواقع هو القسم الاول
فظاهر واما اذا كان الواقع هو القسم الثاني فلان تلك الارادة لا بد ان
يكون واقعة بارادة اخرى والكلام فيها كما في الاول ولا يلزم التسلسل لاستحالته
بل ينتهي الى ارادة يخلقها الله وذلك يقتضي الاعتراف باسناد جميع الممكنات
الى قضاء الله تعالى وقدره وهو المطلوب **قال** ومنها كلام النفس
ولم يقل به احد الا اصحابنا الى اخره **اقول** اعلم ان الكلام
عند اصحابنا امر مغاير للحروف والاصوات بل هو معنى قائم بالنفس مغاير
للحروف والاصوات سموه كلام النفس واما المعتزلة فلا كلام عندهم
سوى العبارات والحروف والاصوات واثبت ابو هاشم كلام النفس
وسماه الخواطر وقال لذو الخاطر يسمعه ويحسه ويدرك بحاسة السمع وقال
الجبائي الاصوات المنقطعة على مخارج الحروف ليست كلاما بل الكلام
الحروف المقاربة للاصوات وهي ليست باصوات ولكنها يسمعها اذا سمعت
الاصوات واحتج اصحابنا بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا اقتضى
الطاعة من عبيدنا اذا امرناهم بشيء او نهيناهم عن شيء وليس ذلك
هو العبارات والحروف لوجوه الاول ان العبارات والحروف تختلف
باختلاف اللغات فذلك المعنى ليس هو نفس العبارات والحروف الثاني
ان العبارات والحروف ادلة على ذلك الاقتضاء القائم بالنفس والدليل
مغاير للمدلول الثالث ان الاقتضاء سابق على العبارات والحروف
والسابق على الشيء لا يكون عين المسبوق لامتناع كون الشيء سابقا على نفسه
وليس

وليس هو ايضا تخيل الحروف والعبارات لان تخيلهما يتبع اللغات
ويتغير بتغيرها والاقتضاء الذي نجده من انفسنا سابق على تخيل
الحروف والعبارات ولا يتغير بتغيرها وذلك يدل على تغايرهما لتخيل
الحروف والعبارات وليس الامر ايضا هو العبارة كما ذهب اليه
المعتزلة اذ قالوا انه راجع الى ارادة الامتثال لان الله تعالى قد يامر
بما لا يريد فانه امر ابا جهل بالايمان مع علمه انه لا يؤمن والايمان
منه مع علمه تعالى بعدم الايمان منه محال وارادة المحال لا يتصور من
العالم بكونه محالا والعلم به ضروري وكذلك يريد ما لا يامر به كارادة خلق
الاجسام والاشياء المباحة بالاتفاق وظاهر انه ليس من قبيل الاعتقادات
لان الاعتقاد اما علم او ظن او جهل والاقتضاء الذي يطلب العاقل
من نفسه يقطع بانه ليس شيئا من ذلك وظاهر ايضا انه مغاير للقدرة والحيوة
لتحققهما بدونه فهو اذن امر مغاير لهذه الامور وهو المطلوب **قال**
ومنها اللذة والالم الى اخره **اقول** ومن الاعراض المذكورة
اللذة والالم اما اللذة فقد اتفق العقلاء على انه امر وجودي محسوس
ولا شيء من العدم الصرف والنفي المحض كذلك واما اللذة فقال محمد بن
زكريا الرازي انه امر عدمي لانها عبارة عن الخلاص عن الالم والامام
ابطله بان الانسان قد يتلذذ بالنظر الى صورة حسنة ما كان عالما
بوجودها حتى يقال انه بالنظر اليها يدفع ضد الاشتياق فاذن يحصل اللذة
بدون الخلاص عن الالم اذ الخلاص عن الالم يستدعي وجود الالم
ولان الانسان قد يلتذ بادراك مسألة علمية ومال عظيم ومنصب
جليل من غير طلب وشوق منه الى شيء من ذلك حتى يقال انه بحصول
هذه الامور يزيل الم الطلب والشوق **قال** وزعم ابن سينا
ان اللذة ادراك الموافق الى اخره **اقول** ذكر ابن سينا في بعض

كتبه ان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والملايم هو الكمال الخاص
للشي والالم عبارة عن ادراك المنافي والمنافي هو الافة والشر
وفسر اللذة في الشفا بادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
بادراك المنافي من حيث هو منافي ويقرب مما قاله الشيخ كلام المعتزلة
فيهما لانهم قالوا الا ان المدرك ان كان متعلق الشهوة كالحكة
في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كالحكة
في حق السليم كان ادراكه الما قال الامام ومثل هذا الكلام لا يفيد
القطع بان اللذة الا ادراك الملايم والالم ليس الا ادراك المنافي
لانهم ان عنوا بهذا الكلام تعريف ماهية اللذة والالم فهو باطل
لان حقيقتهما معلومة بالضرورة او هو اعرف عند العقل من حقيقة
الملايم والمنافي والامور المعلومة بالضرورة لا تحتاج الى تعريفها
وتعريف الاعرف بالاخفى غير جايز وان عنوا به ان اللذة والالم نفس
ما ذكروه من الادراك فهو ضعيف غير معلوم لانه من الجايز ان تكون
اللذة والالم امرين متغايرين الادراك المذكور وان كانا لا يوجد
الا ان معه ثم الذي يدل على ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي
ان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع
انه محسوس فلو كان ادراك الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم استحال
ادراك سوء المزاج الرطب مع عدم الالم **قال** واتفقت
الفلاسفة على ان تفرق الاتصال موجب للالم في الحق الى اخره
اقول مذهب جالينوس وغيره من الفلاسفة ان السبب القريب
للالم هو تفرق الاتصال لا غير وسوء المزاج انما يولم لاستلزامه تفرق
الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه ان يجذب الاجزاء الى حيث
تكاثف عنده فيفرق من جانب ما يجذب والاسود في المبصرات يولم
لشدة

لشده جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات يولم
لفرط تفريقه والعفص لقبضه يتبعه التفريق وكذلك في الشم والاصوات
القوية والامام ابطل ذلك بان قال ان تفرق الاتصال عبارة عن عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل وهذا المعنى امر عدمي والالم امر
وجودي والامر العدمي استحال ان يكون سببا للامر الوجودي ولان
السكين الحاد ربما عقر الاصبع ولا يحس بالالم الا بعد زمان فلو كان
تفرق الاتصال سببا قريبا للالم لما تخلف عنه الالم ولان الغذا انما يصير
جزءا من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال جوهر المغتذي ويتوسط
فيما بينهما ويتشبه بهما فاذن الاغتذاء لا يتم الا بالتفرق والاغتذا حاصل
لجميع الاعضاء والتفرق حاصل في اكثر الاوقات لاكثر الاعضاء مع
انا لم نجد الالم فالتفرق اذن ليس مولما بالذات واذا ثبت هذا فنقول
الكيفيات الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدا
عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في اجسام هذا العالم
لاختلافها في الاستعداد واذا كان كذلك فنقول الجسم المركب انما اختص
بكيفيته المخصوصة لان ذلك المزاج افاده استعداد قبول تلك الكيفية عن واهب
الصور دون ساير الكيفيات فما دام ذلك المزاج بقي استحال زوال
تلك الكيفية فيكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج
فقط **قال** وزاد عليه ابن سينا شيا وهو سوء المزاج الى اخره
اقول قال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم احد الامرين
وهو اما تفرق الاتصال او سوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار
والبارد واما بالعرض كاليابس فانه انما صار مولما لتفرق الاتصال
لشدة تقبضه واما الرطب فلا يولم البتة واحتج عليه بان الالم كما بيناه
عبارة عن ادراك المنافي واحد يكون منعكسا فكل ما هو ادراك للمنافي يكون

الما لكن سوء المزاج المختلف ادراك للمنافي يكون الما قال الالم واللذة
لفظية لانا بينا ان المعنى المخصوص الذي نجده من انفسنا ونسميه بالالم
لم يثبت بالبرهان انه نفس ذلك الادراك او امر مغاير له مقارن اياه واذا
كان كذلك كان حاصل ما ذكرتموه رجع الى تسمية الادراك بالالم وذلك
مما لا نزاع فيه **قال** ومنها الادراكات وهي غير العلم الى اخره
اقول الادراكات في الشاهد خمسة انواع السمع والبصر والشم
والذوق واللمس وزاد القاضي ابو بكر فيها اخر لانه قال ادراك الحي
الالم واللذة من نفسه ضرب من الادراك خارج عن هذه الخمسة وزايد على
العلم باللذة والالم ثم اختلف اصحابنا فذهب الاكثرون الى ان الادراكات
امور زايدة على العلم لانا اذا ابصرنا شيا ثم غاب عنا فانا ندرك تفرقة بديهية
بين الحالة التي ابصرناه وبين الحالة التي ذكرنا غاب عنا مع حصول العلم
في الحالتين والذي به التفرقة هو الادراك ثم اختلف المتكلمون في هذا الزايد
فذهب اصحابنا الى انه ادراك يخلقه الله تعالى في الحاسة السليمة بمجرى
العادة وقال الكعبي وابو الحسن والفلاسفة انه عبارة عن تاثر الحاسة بصورة
المحسوس واحتجوا عليه بان من نظر الى روضة خضرا نظرا بالاستقصا ثم التفت
الى ثوب ابيض راه ممتزجا بالخضرة والسبب فيه حاسة الناظر تاثرت بالخضرة
وبقي اثرها الى وقت نظره في الثوب الابيض فامتزج منهما لون وعندنا
ان ذلك من الامور العادية الواقعة بقدرة الله تعالى لا ان الحاسة تاثرت
وحصل فيها سمع اعظم **قال** والمتكلمون يحتاجون الى القدح في هذا
الاحتمال ليمكنهم بيان انه سميع بصير **اقول** واعلم ان المتكلمين
لا يمكنهم بيان كون الله تعالى سميعا بصيرا الا اذا بينوا ان الادراك امر وراء تاثر
الحاسة بالمحسوس وغير مشروط به لانه لو كان عبارة عنه او كان مشروطا به استحال
كون الله تعالى سميعا بصيرا لان التاثر من صفات الاجسام والله تعالى منزه
عنها

عنها **قال** مسئلة اختلفوا في الابصار فمنهم من قال بخروج الشعاع
من العين وهو باطل الى اخره **اقول** اختلف الناس في الابصار
قال بعضهم انه يخرج الشعاع من العين واتصاله بالمرئي وبعضهم انه مشروط
بان يحدث من الضوء الذي في العين كيفية نورانية في الهواء المتوسط
بين الرائي والمرئي وحينئذ يكون الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي
سببا لحصول الابصار وقال بعضهم انه عبارة عن حصول صورة مساوية لصورة
المرئي في الرطوبة الجليدية وهو مذهب اصحاب الانطباع من الحكماء ثم هولاء
اختلفوا فمنهم من قال المرئي لنا ليس الا الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية
المنقوشة في الحس المشترك واما الشبح الخارجي فلا يدرك البتة ومنهم من
قال المدرك هو الشبح الخارجي والصورة المنطبعة شرط لادراكه واما عندنا فالابصار
عبارة عن ادراك يخلقه الله تعالى في العين بمجرى العادة ويجوز ان يخلقه
في جارحة اخرى اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام ابطل القول بالشعاع والانطباع
اما الشعاع فمن وجهين احدهما ان الابصار لو كان لخروج الشعاع من العين
لوجب عند هبوب الرياح ان لا نرى شيا او نرى غير المقابل لان الرياح تشوش
الاشعة ويقطعها بحيث لا يتصل بشي او يجعلها متصلة بالاشيا غير المقابلة
وتصرفها عن الاشياء المقابلة ولما كان التالي باطلا فالمقدم مثله
وقوله لامتنع ان نرى نصف السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل
بكل هذه الاشياء اشارة الى الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كان الابصار
بخروج الشعاع لامتنع ان نرى العظيم على عظمه لان الشعاع الخارج
استحال ان يكون عرضا لامتناع الانتقال على الاعراض فهو اذن جسم
وحينئذ اما ان يتصل بكل المرئي او لا يتصل بكله والاول محال لامتناع
ان يخرج من بصر الانسان من الاجسام الشعاعية ما يتصل بمقدار نصف كرة
العالم كما هو قول البعض الاخر منهم ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني

وحينئذ وجب ان لا يشاهد الا ما اتصل به الشعاع ولما كان الثاني باطلا
فكذلك المقدم احتج القايلون بالشعاع بان احدنا اذا نظر الى ورقة راها
كلها ولا يتبين له من جملة ما يمكنه ان يقراه الا الموضع الذي يحدق نحوه
ثم كذلك في كل حال نقلب بصره من سطر الى سطر وما ذاك الا لان يسقط
سهم المخروط من الشعاع اصح ادراكا والامام اجاب عنه في الملخص بان
قال لا نسلم انه لا سبب لذلك الا ما ذكرتموه وما الدليل عليه واما الانطباع
فابطله ايضا بوجهين احدهما ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه
في المقدار فلو كان الابصار نفس الانطباع او لاجل الانطباع استحال
ان يبصر الا مقدار نقطة الناظر لامتناع انطباع العظيم في الصغير لكنا نرى
نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع اجابوا عنه بانا لا نسلم امتناع
انطباع العظيم في الصغير فان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول الانقسام
الى غير النهاية فلو امتنع انطباع العظيم في الصغير لا يقطع قبول الصغير
القسمة قبل انقطاع قبول الكبير والثاني باطل وفيه نظر سلمنا لكن لا نسلم
انا نرى اعظم من مقدار نقطة الناظر ولم لا يجوز ان يقال ان الناظر لا يدرك
من المنظور اليه الا جزاء صغيرا مساويا لنقطة الناظر لكن لسرعة انتقاله
من جزء الى جزء في زمان قصير يظن انه يرى الكل دفعة وقوله ولما راينا
القريب على قربه والبعيد على بعده اشارة الى الوجه الثاني وتقريره ان
يقال لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد
لان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين وذلك الشبح لا يختلف
حاله بان يرتسم من شي بعيد او من شي قريب كالجسمين اذا حضرا عند
الرائي احدهما من مكان بعيد والاخر من كان قريب فالرائي من حيث
الابصار لا يميز بينهما من جهة ان احدهما من مكان بعيد والاخر من مكان قريب
اجابوا عنه بان قالوا ان الشرطية ممنوعة وانما تصدق ان لو لم ينطبع صور

المسافة الطويلة والعظيم في الرائي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قال وهذان الوجهان انما يلزمان على قول من يقول المرئي هو
الصورة المنطبعة فقط الى اخره **اقول** القايلون بالانطباع فريقان
الاول الذين قالوا متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي في الرطوبة الجليدية
بسبب واهب الصور ويكون المدرك هو تلك الحقيقة المنطبعة في الحاسة دون
ما في الخارج والفريق الثاني الذين قالوا انه يحدث في العين صورة صغيرة
عند فتح الحاسة السليمة ويكون تلك الصور شرطا في ادراك المرئي في الخارج
اذا عرفت فنقول الوجهان المذكوران انما يبطلان قول الفريق الاول واما قول
الفريق الثاني فلا يرد عليهم شي منها اما الاول فلانهم لا يقولون بانطباع
صورة متساوية للمرئي في العين واما الثاني فلانهم قالوا المدرك هو ما
في الخارج فلا جرم ندرك القريب على قربه والبعيد على بعده لكن هذا الادراك
مشروط بحصول صورة صغيرة في العين احتج القايلون بالانطباع بوجهين
احدهما انا نرى نصف كرة العالم في المراة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة
فيها واذا جاز انطباع العظيم في الصغير هناك فليجز ههنا ايضا الثاني انا نتصور
جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق والمتصور لا بد وان يكون موجودا واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن واذا جاز ذلك فليجز ههنا مثله اجاب الامام عنه بانا لا نسلم
انطباع شي في المراة ووجود شي في الاذهان ونحن نقول بعد تسليم هذا
ما ذكروه قياس والقياس لا يفيد الظن فضلا عن اليقين **قال**
مسئلة الابصار عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وساير الشرايط المشهورة
غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة الى اخره **اقول**
زعمت الفلاسفة والمعتزلة ان الحاسة متى كانت سليمة عن الافات
وكان المرئي حاضرا ولم يكن في غاية القرب ولا في غاية البعد ولا يكون
صغيرا جدا ولا لطيفا وليس بين الرائي والمرئي حجاب وكان مقابلا

للرائي او في حكم المقابل يجب حصول الروية وعندنا لا يجب ذلك عند
حصول هذه الشرايط وهو مذهب ابي الهذيل من المعتزلة احتج
الاصحاب عليه بوجهين الاول انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا
واستحال ان يرى جميع اجزايه والا لرايناه كبيرا فاذن ذلك لانا نرى
بعض اجزايه دون البعض مع ان تلك الشرايط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء
الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة الى المرئية والفلاسفة والمعتزلة يمنعون
استوا جملة الاجزاء بالنسبة الى الرائي في جميع الشرايط ويقولون لا يجوز
ان يكون الجزء الذي هو وسط المرئي يكون اقرب الى الرائي من الاجزاء
التي هي على الاطراف ثم قالوا ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لا سبب
سوى ما ذكرتموه اما على القول بالانطباع فلجواز ان يقال انه يرتسم فيما بين
الناظر والمرئي مخروط متوهم زاويته يلي الناظر وقاعدته يلي المرئي وكلما
كان المرئي ابعد كانت تلك الزاوية اصغر وادق ومتى كانت اصغر كانت
الصورة المنطبعة فيها اصغر واما على القول بالشعاع فلجواز ان يقال
ان المرئي اذا كان بعيدا متفرقين الاشعة ولم يتصل بجميع اجزا المرئي واما على
القول الثاني لاصحاب الشعاع فلجواز اختلاط الابخرة بالهواء المتصل
بين الرائي والمرئي الذي اصابته شرط للابصار واذا احتمل ما ذكرناه فلما
ذا انضاف الى ما ذكرتم دون ما ذكرنا فلابد له من دليل الوجه الثاني هو انا
اذا راينا الجسم الكبير فقد راينا جميع اجزايه والا لما رايناه كبيرا فلا يخلو اما
ان يتوقف روية كل واحد من الاجزاء على رويتنا للجزء الاخر او يتوقف
روية بعض الاجزاء على روية البعض الاخر دون العكس او لا يتوقف روية
شيء من الاجزاء على روية الجزء الاخر والاول محال لافضائه الى الدور
والاخيران يقتضيان روية جزء صغير ولا يتوقف الابصار على روية غيره
عند رويتنا الجسم الكبير ولو كان كذلك لوجب ان نرى الجزء الذي لا يتجزى

عند انفراده حصول جميع الشرايط وذلك محال وفيه نظر لانا لا نسلم جواز
روية الجزء الذي لا يتجزى عند الانفراد على ذلك التقدير فانه لا يلزم من عدم
توقف رويته على روية الجزء الاخر ان يكون رويته موقوفة على شيء فانه من
الجايز ان يكون روية كل واحد من الاجزا موقوفة على وجود ذات الجزء
الاخر عند الانفراد وهذا الشرط منتف فلا يحصل الروية ولا نسلم ايضا
حصول جملة الشرايط بالنسبة الى الجوهر الفرد عند انفراده وانه في غاية
الصغر واللطافة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع الثاني فان الناس
اختلفوا في امكان رويته منفردا **قال** احتجوا بانه لو لم يجب ذلك
لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها الى اخره **اقول**
هذا اشارة الى حجة المخالفين وهم فريقان الاول الذين ادعوا فيه الضرورة
وابو الحسين البصري منهم والفريق الثاني الذين زعموا ان هذه المسئلة
استدلالية وابن متوية من المعتزلة منهم قالوا لو لم يجب الروية عند استجماع
الشرايط لارتفعت الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون بحضرتنا شموس
واقمار واجسام عظيمة كالجبال واصوات هايلة ونحن لا ندركها ولو جاز ذلك
لارتفع الامان عن المحسوسات وهو عين السفسطة اجاب الامام عنه بان
ما ذكرتموه معارض بجميع العاديات وتوجيهه ان يقال لا نسلم انتفاء جواز
ذلك غاية ما في الباب انا لا نقطع بانه غير واقع لكن لا يلزم من القطع بعدم
الوقوع عدم الجواز كجميع الامور العادية فانا نعلم قطعا ان ماء دجلة لم ينقلب
دما ودهنا وانه ليس في السماء شموس كل واحدة منها اعظم من هذه الشمس
واني اذا خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من الاواني اناسا فضلاء مدققين
في الحكمة والهندسة مع جواز كل ذلك اما للفاعل المختار او للتشكل الغريب
واما ما ذكره ابو الحسين البصري فغير مسموع لانه دعوى الضرورة في محل
النزاع **قال** مسئلة اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء

الحامل للصوت الى الصماخ فعندنا انه غير واجب الى اخره **اقول**
قالت الفلاسفة السماع لا يحصل الا عند وصول الهواء الحامل للصوت
المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ومصادفته الجلدة الرقيقة
الممدودة عليه ووافقهم النظام في ذلك وعندنا ان ذلك ليس بشرط بل هو ادراك
يخلقه الله في المدرك من غير حاجة الى وصول ذلك الهواء الى الصماخ واحتج
الامام على فساد ما قالوه بوجهين الاول لو كان وصول الهواء المتموج
الحامل للصوت الى الصماخ شرطا في السماع لما سمعنا صوت من حال
بيننا وبينه جدار صلب لان ذلك الجدار ان لم يكن فيه شيء من المسام فظاهر
ولئن كان فيه مسام فلان الهواء المتموج الحامل النافذ في تلك المسام تتشوش
ولا يبقى اشكال تلك الحروف على الهيئة التي خرجت من فم المتكلم ونظامها
وترتيبها ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكروه قالت الفلاسفة لم قلتم
بان الجدار اذا كان فيه مسام لا يحصل السماع واما ما ذكرتموه من تشوش
الهواء بسبب النفوذ في تلك المسام فانما يوجب عدم السماع ان لو كان
الحامل للصوت كل الهواء من حيث هو كل فليس ذلك كذلك بل كما ان كل الهواء
حامل فكذلك كل واحد من اجزائه حامل واي جزء وصل الى الصماخ حصل
الشعور بالصوت فان قلت الحامل للصوت اما كل الهواء فقط او هو وكل
واحد من اجزائه ايضا فان كان الاول فعدم السماع ظاهر حينئذ ولئن
كان الثاني وجب ان يسمع الشيء مرارا كثيرة لوصول كل واحد من تلك الاجزاء
الى الصماخ واجابه الى السماع قلت لا نسلم لزوم وجوب السماع مرارا
كثيرة على التقدير الثاني وانما يلزم ذلك ان لو وصل كل واحد من تلك الاجزاء
المتكيفة بتلك الحروف الى الصماخ وهو ممنوع بل الواصل الاول يمنع غيره
من الوصول اليه لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وقوله ولانه كما يجب
ان لا يدرك جهات الصوت اشارة الى الوجه الثاني وتقريره لو كان

لو كان وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ شرطا للسماع لما ادركنا
جهات الاصوات وقربها وبعدها لان الجهة والقرب والبعد لا يبقى
لها اثر عند بلوغ الهواء الحامل للصوت الى الصماخ كما في الملموس فانا لم نلمسه
الا حال وصوله الينا لا ندرك جهته وقربه وبعده البتة احتجت الفلاسفة
بوجوه الاول ان وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ لو لم يكن
شرطا لوجب ان يحصل السماع لمن سد تجويف اذنه ومن البين انه ليس
كذلك الثاني ان من راى انسانا يقرع المطرقة على السندان فان كان
قريبا سمع الصوت والقرع معا وان كان بعيدا سمع الصوت بعد القرع
وذلك لتوقف السماع على وصول الهوا الى الصماخ الثالث من اتخذ انبوبة
ووضع احد طرفيها على فيه والاخر على صماخ اذن انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين فلو لم يكن وصول الهواء الحامل
الى الصماخ شرطا لحصل سماع كل صوت والتالي باطل لان عند هبوب
الرياح ربما يسمع الصوت القريب ولا يسمع البعيد لانحراف الاهوية
المتموجة الحاملة لذلك الصوت وميلانها من جانب الى جانب بسبب هبوب
الرياح **قال** مسئلة ادراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل
بالخيشوم الى اخره **اقول** اختلف الناس في كيفية تادي الروائح
الى المشام فقال قوم ان الهواء المتوسط بين الشام والمشموم يتكيف
بتلك الكيفية ويوصلها الى القوة الشامة وقال اخرون ان ذلك بسبب
انه يتحلل من الجسم ذي الرائحة اجزاء لطيفة وتخالط الهواء المتوسط بين
المشموم وبينه ويوصلها ذلك الهواء الى القوة الشامة وقال المتكلمون ان
الشم انما يحصل لتعلق القوة الشامة بالمشموم حيث هو كتعلق العلم بالمعلوم
والقدرة بالمقدور واما الفريق الثاني فقد احتجوا بوجهين الاول ان
لو لم يكن كما ذكرناه لما كانت الحرارة وما يهيج الروائح والتخبير مما يذكي الروائح

ولما كان البرد يخفيها الثاني لان التفاح يذبل بكثرة الشم وذلك يدل
على تحلل اجزايه واما الفريق الاول فقد احتجوا على ذلك بان الشم اما
ان يكون لما ذكرناه او لما ذكره الفريق الثاني والثاني باطل والا لكانت
الروايح التي تملا المحافل تنقص من الجسم ذي الرايحة فتعين الاول وهو المطلوب
وانت تعلم انه لا يلزم من ابطال ما ذهب اليه الفريق الثاني تعين
ما ذكروه لاحتمال ان يكون الحق غير ما ذهب كل واحد منهما اليه والامام
جعل ما ذكره المتكلمون اضعف الاحتمالات من غير الاشارة الى دليل
يوجب ضعفه **قال** واما احكام الاعراض مسلة اتفق المتكلمون
والفلاسفة على امتناع الانتقال على الاعراض الى اخره **اقول**
اما المتكلمون فقد احتجوا على اثبات هذا المطلوب بما ذكره الامام اولا
وتقريره ان يقال كل منتقل متحيز ولا شي من العرض بمتحيز فلا شي من المنتقل
بعرض وعكسه المطلوب اما الصغرى فلان الانتقال عبارة عن الحركة
والحركة عن حصول المتحرك في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى
لا يتحقق الا للمتحيز واما الكبرى فظاهرة ولان الانتقال امر جايز لا بد
له من مخصص ومرجح وليس هو ذات المنتقل والا لكان منتقلا دايما فهو
اما الفاعل او معنى قايم به واياما كان يلزم قيام المعنى لان الفاعل
لا يكون اثره عين ذات المنتقل لاستحالة تحصيل الحاصل فهو اذن معنى قايم
ولان الانتقال لو جاز على الاعراض لكانت باقية وبقاء الاعراض محال
على ما سياتي واما الفلاسفة فقد احتجوا عليه بما ذكره الامام ثانيا وتقريره
ان يقال لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الصفات غير اللازمة فلا يخلو اما
ان يكون محتاجا الى المحل او لا يكون محتاجا اليه والثاني محال والا لما
عرض له الحلول في المحل لان الغني بذاته عن الشي لا يعرض له ما يوجب
الحاجة اليه فتعين الاول وحينئذ لا يخلو اما ان يحتاج الى محل معين او الى

محل غير معين والثاني محال لان مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج
والمبهم وغير المعين من حيث هو مبهم وغير معين غير موجود في الخارج ولما بطل
هذا القسم تعين احتياجه الى محل معين لخصوصيته اذن متعلقة بذلك المحل
فاستحال مفارقته عنه وهو المطلوب اعترض عليه الامام وقال لم لا يجوز
ان يحتاج الى المحل لذاته ويعرض له الحاجة الى المحل بسبب قوله لان الغني
بذاته عن الشي لا يعرض له ما يوجب اليه قلنا لا نسلم غناه عن المحل لذاته
بل المفروض عدم احتياجه الى المحل لذاته ولا يلزم من ذلك عدم احتياجه
الى المحل فضلا عن غناه عنه لذاته فيجوز ان يحتاج الى المحل بسبب منفصل
سلمنا فساد هذا القسم لكن لا يجوز ان يحتاج الى محل غير معين قوله لان مقتضى
الموجود في الخارج موجود في الخارج اي امر معين قلنا لا نسلم بل منقوض
بصور منها ان الجسم المعين مقتضاه الحصول في مكان غير معين ومنها المادة
المعينة فان مقتضاها المقارنة بصورة غير معينة ومنها النفس فانها محتاجة
في الحدوث الى مادة غير معينة ولين سلمنا احتياجه الى محل معين لكن
لم لا يجوز ان يكون ذلك المعين واحدا بالنوع لا بالتشخص فالمحل المحتاج اليه
يكون واحدا بالنوع واحتياج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب
تعين المحل الواحد بالشخص والامام ذكر في الملخص دليلا اخر على هذا المطلوب
وهو ان تشخص العرض المعين وتعينه ليس لماهيته والا لكان نوعه في شخصه
ولا لامر حال فيه والا لكان متكيفا في وجوده بموجده وفي تشخصه بما حل فيه
فيكون غنيا عن المحل لا حالا فيه اصلا لما لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته
اليه كنسبته الى غيره فلا يكون علة لتشخصه وتعينه لكونه ترجيحا بلا مرجح فتشخصه
وتعينه اذن بمحله فاستحال مفارقته عنه ثم قالوا ولا ينتقض هذا الدليل بالجسم
المعين بالنسبة الى الحيز والوضع المعينين لان تعينه منعه لتعين صورته
المقتضية لمادته المعينة بسبب تعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا الى

لا الى اول وحينئذ جاز مفارقته عن الحيز والوضع المعينين فلا يتمشى
ذلك في العرض المعين اذ ليس له صورة وراء العرضية وقد بينا امتناع تعليل
المعين بعامه ثم قالوا ولا بالمادة المتعينة بالنسبة الى الصورة المتعينة لان تعين
المادة بالصورة من حيث هي صورة وتعينها بهذه الصورة ليس لاحتياجها
في تعينها اليها بل لانه لما اتفق مقارنتها بها عرضت لها الحاجة في تعينها اليها
بل لانه لما اتفق ان صار حالا فيه عرض له الحاجة اليه في التعين واجاب
بعض الفضلاء عنه بما لفظه هذا ان مبدا وجود المادة ليس شيا من هذه
الصور بل العقل الفعال وهو موجود متعين الوجود ومتشخصه وهذه الصور
شرايط في امكان تاثيره في استبقاء هذه الهيولى ومن الجايز ان يكون
الموثر معينا ويكون تاثيره موقوفا على امور كثيرة باعتبار وجه مشترك
حتى ان اي واحد منها حصل كفى واما ههنا فقد بينا ان سبب تعين العرض
هو محله المخصص باللواحق الجزئية فيمتنع ان يكون وحدته نوعية فان الواحد
النوعي لا يقرر في الخارج فاذن لابد ان يكون علة تعينه شيا معينا وانت
لا يخفى عليك ان هذه اعادة لما وقع السوال عليه وان مبدا المادة العقل
الفعال او شي من هذه الصور لا تعلق له بهذا الكلام فلا يندفع به السوال
المذكور ثم قالوا فلا ينتقض ايضا بالنفس الناطقة بالنسبة الى البدن المعين
لان النفس وان كانت محتاجة في حدوثها الى البدن لكنها غنية في جوهرها
عن جمع الابدان ولذلك لم ينطبع في شي منها واما الاعراض فانها كما وجدت
احتاجت في وجودها الحادث الى المحال فامتنع مفارقتها عنها والا لزم
عدمها وهذا ايضا فيه نظر لانا لا نسلم احتياج العرض اذا وجد الى محل معين بل
الى المحل من حيث هو محل فجاز مفارقته عن المحل المعين لا يقال لو كان تشخص
العرض بمحله فتشخص المحل ان كان بالحال فيه لزم الدور وان كان بمحل اخر لزم
التسلسل لانا نقول المختار هو الاول والدور غير لازم لانا لا نجعل تشخص كل

كل واحد منهما علة لتشخص الاخر بل نقول ماهية كل واحد منهما علة لتشخص
الاخر **قال** مسئلة اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض
خلافا للفلاسفة الى اخره **اقول** اما المتكلمون فقد احتجوا
على امتناع قيام العرض بالعرض بانه لابد للاعراض من محل جوهري
فيكون كل واحد منها حاصلا في حيز الجوهر وبتعاله وانما قلنا ذلك لان المعنى
من قولنا ان ج مثلا حال في ب هو ان حصول ج في الحيز والحيز الذي
حصل فيه ب ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبعية لحصول
ب فيه فاذا لم يكن لب حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن
جعل احد الحصولين تبعا للاخر اولى من العكس فاما ان يقوم كل واحد
منهما بالاخر وهو محال او لا يقوم واحد منهما بالاخر بل يحصلان في ذلك
الحيز تبعا لحصول ثالث فيه ثم ذلك الثالث ان كان عرضا عاد الكلام
فيه وان كان جوهرا فهو المطلوب قالت الفلاسفة انا لا نسلم ان الحلول
عبارة عن ما ذكرتم بل هو عبارة عن ان يختص شي بشي بحيث يصير
احدهما منعوتا والاخر ناعتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
معلوما وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا وكيف فان للباري
تعالى نعوتا حقيقية كانت او اضافية مع امتناع ما ذكرتموه هناك ثم قالوا
كل واحد من الاعراض موصوف بالوحدة والوحدة عرض قايما بالعرض
ولان ههنا اعراضا يمتنع نعت الجسم بها ويصح وصف العرض بها كالبطوء
والسرعة فانه يستحيل نعت الجسم بهما فان الجسم الذي يكون في حركته
بطيا او سريعا غير معقول فيهما اذن نعت ووصف للحركة واما معمر
فقد احتج بما ذكره الامام وهو وجهان الاول ان السواد والبياض
يتشاركان في اللونية ويتخالفان في السوادية والبياضية وما به الاشتراك
مغاير لما ليس به الاشتراك فاللونية صفة وجودية زايدة على السوادية

والبياضية قايمة بهما ولا شك ان لكل عرض فالعرض قائم بالعرض
وهو المطلوب الثاني وهو كون العرض حالا في المحل ليس هو نفس العرض
ولا نفس المحل لانه يصح تعقل كل منهما مع الذهول عن ذلك الحلول وليس امرا
عدميا لانه نقيض اللاحلول الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم فهو
اذن صفة قايمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فههنا اعراض
تقوم كل واحد منها بالاخر على سبيل الترتيب لا الى نهاية وهو المطلوب
اجاب المتكلمون عما احتج به الفلاسفة بان قالوا لا نسلم كون الوحدة والبطوء
والسرعة صفات وجودية قايمة بالعرض اما الوحدة فلانه لو كانت وجودية
لكان لها وحدة اخرى ولزم التسلسل واما البطوء والسرعة فلان البطوء
عبارة عن تخلل السكنات والسرعة عن اتصال الحركة فيكون حاصل
البطوء ان الجسم يسكن في بعض الاحياز ويتحرك في بعضها وحاصل السرعة
ان الجسم لا يقف في حركته فيكونان من صفات الجسم واجابوا عن الوجهين
اللذين ذكرهما معمر بانا لا نسلم ان اللونية والحالية امران وجوديان
واما اللونية فانما يلزم ان يكون وجودية ان لو كان اشتراك السواد والبياض
فيها اشتراكا معنويا وهو ممنوع فان اطلاق اللون على الالوان اشتراك
لفظي محض ولئن سلمنا كونها وجودية لكن لا يجوز ان يكون صفة قايمة بها لانها
لو كانت وجودية لكانت جنسا للالوان والجنس جزء من النوع والجزء متقدم
فلو كانت صفة قايمة بها لزم كون الشيء متقدما ومتاخرا معا وانه محال واما
الحالية فلانها لو كانت صفة وجودية لكانت حالة في محل وحلولها ايضا يكون
زايدا عليها والكلام فيه كما في الاول فيلزم دخول صفات لا نهاية لها وانه محال
والى هذه الاجوبة اشار الامام بقوله والجواب عنها بمقدمات مر تقريرها **قال**
مسئلة اتفقت الاشاعرة على امتناع بقا العرض الى اخره **اقول** ذهب جمهور
القدماء من اصحابنا الى استحالة بقاء الاعراض وخالفهم الامام في ذلك
وهو

وهو قول المعتزلة والفلاسفة واحتج الاصحاب على ذلك بوجهين الاول
ان البقاء صفة قايمة بذات الباقي فلو بقي العرض كان له بقاء اخر والبقاء
عرض حينئذ يلزم قيام العرض بالعرض وانه محال الوجه الثاني لو كان
من لوازم بقاء العرض امتناع عدمه واللازم باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان العرض لو بقي فعدمه لا يجوز ان يكون واجبا والا لزم انقلاب الشيء
الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال فهو اذن من الامور الجايزة وكل
جايز فلا بد له من علة فلعدمه علة وتلك العلة اما ان يكون امرا وجوديا او
امرا عدميا والاول محال لان ذلك الامر الوجودي اما ان يكون موجبا
او مختارا فالاول باطل لان الموجب هو الضد لكن طريان الضد على المحل
مشروط بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد
في زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضد الاول بطريان الضد
الاخر والا لزم الدور وانه محال الثاني وهو ان يكون الامر الوجودي مختارا فهو
ايضا باطل لان المعدوم على سبيل الاختيار عند الاعدام واما ان يصدر منه
امر او لم يصدر فان صدر منه امر فيكون تاثيره في تحصيل امر وجودي فيكون ذلك
ايجادا لا اعداما وحينئذ نقول اما ان يكون بين العرض وبين الصادر على المعدوم
المختار منافاة او يكون فان كان الاول كان حاصله راجعا الى الاعدام
بالضد وقد ابطلناه وان كان الثاني لا يلزم منه عدم العرض فلا يكون ذلك
اعداما اصلا وان لم يصدر منه امر من الامور فهو محال ايضا لان القادر
المختار لا بد له من اثر واما الثاني وهو ان يكون تلك العلة امرا عدميا فهو
ايضا محال لانه حينئذ يكون عدمه لانتفا شرط من شرايط وجوده لكن شرط العرض
الجوهر وهو باق فينتقل الكلام في كيفية عدمه بان نقول عدمه اما لامر موجود او
معدوم والاول محال لما مر وكذا الثاني لان عدمه حينئذ يكون لانتفا شرط
من شروطه وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور وانه محال وان كان جوهرا

كان عدمه ايضا لانتفا شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر
اخر لا الى نهاية وانه محال **قال** فقيل على الاول لا نسلم ان البقا
عرض الى اخره **اقول** اعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم لن
البقاء عرض ليلزم قيام العرض بالعرض وان قلت لو لم يكن عرضا لكان
جوهرا قايما بنفسه وانه محال قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا وهو
ممنوع ولين سلمنا كونه عرضا وانه قايم به ولكن لم قلتم بان قيام العرض بالعرض
محال وما ذكرتموه لبيانه فقد بينا ضعفه واما الاعتراض على الثاني بان قالوا
لم لا يجوز ان يجب عدمه في زمان معين وهذا كما قلتم لن العرض جايز الوجود
في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني واذا جاز
ذلك فيجوز ايضا ان يبقى ازمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان معين يجب عدمه
فيه فالحاصل ان الانقلاب ان كان محالا بطل ما ذهبتم اليه وان كان جايزا
بطل هذا الدليل وحينئذ ينتفي لا لسبب ولين سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز
ان ينتفي لانتفاء شرطه ولا نسلم انحصار شرط العرض في الجوهر وهذا لان
الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاوها كالالوان والطعوم والروايح ومنها
ما لا يجوز فيها ذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها ففي الباقي لانتفاء
شرطه قوله ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن
اشارة الى جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال الاعراض التي لا يبقى ليس الا
الحركات والاصوات عندكم وذلك مما لا يمكن ان يكون شرطا لبقاء ما يبقى
من الاعراض فان الالوان باقية عندكم مع عدم الحركات والاصوات فقال
الامام لا نسلم انحصار ما لا يبقى في الحركات والاصوات فلعل هنا اعراضا اخر لا يبقى
وهي شرط لوجود ما يبقى فان قلتم انا بحثنا وسبرنا فلم نجد من الاعراض ما لا يبقى
الا الحركات والاصوات قلنا ذلك استقراء والاستقراء لا يفيد الا الظن اجاب
الاصحاب

الاصحاب عن المنع الاول الوارد على الوجه الاول بان قالوا بقاء الباقي امر
جايز فلا بد له من مرجح وليس ذلك هو ذاته والا لاستحال عدمه بل امر اخر اما معنى قايم
به او موجود قايم بنفسه والاول يستلزم المطلوب وكذا الثاني لانه حينئذ
ان يكن فيه اثر لا يكون موثرا اصلا وان كان له فيه اثر فذلك الاثر لا يجوز ان يكون
ذاته لامتناع تحصيل الحاصل فهو اذن امر زايد على ذاته والباقي اذن
باق ببقاء زايد عليه فلو بقي لزم قيام العرض بالعرض وهو المطلوب وللقايل
ان يقول لا نسلم لن البقاء اذا كان جايزا لا بد له من مرجح وانما يكون كذلك
ان لو كان وجوديا وهو عين ما منعوه سلمناه لكن لا نسلم ان البقاء اذا كان جايزا
لا بد له من مرجح وانما يكون كذلك ان لو كان وجوديا وهو عين ما منعوه سلمناه لكن
لا نسلم ان المرجح لو كان قايما بنفسه وكان اثره هو ذات العرض يلزم تحصيل الحاصل
وانما يكون كذلك ان لو كان ذات العرض مستمرة الوجود وهو عندكم باطل **قال**
ثم احتجوا على جواز بقايها بانها كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون
كذلك في الثاني الى اخره **اقول** احتج القايلون بجواز بقا الاعراض
بانها جايزة الوجود في الزمان الاول فيكون جايزة الوجود في جملة الازمنة
اما المقدمة الاولى فلانها وجدت في الزمان الاول بعد عدمها فيكون ماهياتها
قابلة للوجود والعدم ولا نعني بكونها جايزة الوجود في الزمان الاول سوى
ذلك واما المقدمة الثانية فلان الامكان من لوازم ماهية الممكن اذ لو كان
من عوارضها يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي اما الى الوجوب الذاتي او الى
الامتناع الذاتي وذلك محال اذ لو جاز ذلك لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي فيجوز ان يقال ان العالم كان ممتنعا لذاته قبل وجوده ثم
صار واجبا لذاته وعلى هذا التقدير يلزم جواز نفي الصانع تعالى وانه محال
واذا كان الامكان من لوازم ماهياتها يكون ممكنة ابدا فيجوز وجودها في جميع
الازمنة اجاب الاصحاب بانه لا نزاع في جواز وجودها في جميع الازمنة وانما النزاع

في استمرارها ودوام وجودها على معنى انها تكون موجودة في الزمان الثاني
بعد سبق وجودها في الزمان الاول على وجه يتصل الوجود الاول
بالثاني وما ذكر بعينه لا ينتج ذلك ثم ما ذكره ينتقض بالحركات والاصوات
فانه يمتنع بقاوها بالاتفاق **قال** مسئلة اتفقوا على ان العرض
الواحد لا يحل في محلين الا اباهاشم فانه قال التاليف عرض واحد حال في
محلين اني امره **اقول** زعم ابوهاشم ان التاليف عرض موجود
قايم بجوهرين واستحال قيامه باكثر من جوهرين واما ما عداه من الاعراض
فلا يجوز قيامه بمحلين واما قدماء الفلاسفة فقالوا الاضافات امور
وجودية وهي ان كانت متماثلة الحقيقة كالجوار والاخوة جاز قيامها بمحلين فان
الجوار قايم بالجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع
قيامها بمحلين فان الابوة قايمة بذات الاب والبنوة بذات الابن واما المحققون
من الفلاسفة قالوا ان لكل واحد من الجارين والاخوين اضافة خاصة قايمة به
غير ما قامت بالاخر اذا عرفت هذا فنقول احتج الامام في الملخص على امتناع
ذلك بوجهين احدهما وهو انه لو قام العرض الواحد بمحلين فلا يجوز اما ان
يقال انقسم العرض الى جزئين حتى وجد في احد المحلين احد الجزئين وفي المحل
الاخر الجزء الاخر وذلك مما لا نزاع فيه او يقال العرض الواحد بعينه موجود
في كلا المحلين وهو باطل لانا لو قدرنا ان يكون القايم بالمحلين عرضين لم يكن
حال العرضين في الاثنينية الا كحال هذا العرض الواحد القايم بالمحلين فيلزم
ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد وانه محال الوجه الثاني وهو الذي ذكره في هذا
الكتاب انه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل
لجاز ان يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيجوز ان
يحصل الجسم الواحد في مكانين معا وهو محال بالضرورة وقوله ولان اباهاشم
وافقنا على امتناع الحلول في الثلثة فنطالبه بالفرق اشارة الى وجه اخر وهو ان
يقال

ان يقال لو جاز في العقل حلول العرض الواحد في المحلين لجاز ايضا في الثلثة
والاربعة وان شئنا قلنا لو امتنع حلول العرض الواحد في الثلثة لامتنع
حلوله ايضا في محلين ولا يندفع ذلك الا ببيان الفرق بينهما قوله واحالة
صعوبة التفكيكات على الفاعل المختار اولى من التزام هذا المحال
اشارة الى جواب الفرق الذي ذكره ابوهاشم بين جواز قيام التاليف
بمحلين وبين امتناع قيامه باكثر منهما فان اباهاشم قال انا نشاهد صعوبة
التفكيك بين اجزاء الجسم المولف ولا بد من ان يكون بينهما رابطة بها يضعف
انفكاك بعض الاجزاء عن البعض الاخر وذلك هو التاليف يكفي ان يربط
بين جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث قام به وبما يحواه تاليف اخر وهكذا
في المرتبة الرابعة والخامسة فالحاصل ان صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم
اوجب القول بجواز قيام التاليف بمحلين دون قيامه بالثلثة فلهذا قلنا
بالاول دون الثاني اجاب الامام عنه وقال لا نسلم ان صعوبة
التفكيك بين اجزاء الجسم بسبب التاليف ولم لا يجوز ان يكون ذلك
بالفاعل المختار بل هذا اولى لان القول باضافة صعوبة التفكيك الى
التاليف يستلزم القول بالمحال وهو جواز قيام العرض الواحد بالمحلين
واحتجت الفلاسفة على جواز قيام العرض الواحد بمحلين بوجهين الاول
ان العدد عرض موجود قايم بامور كثيرة وهو ملزوم لما ادعيناه اما انه
عرض موجود قايم بامور كثيرة وهو ملزوم لما ادعيناه اما انه عرض موجود
فلتقومه بالوحدات التي هي امور وجودية لما مر وامتناع تقوم العدد بالامور
الوجودية واما انه عارض لامور كثيرة فظاهر الثاني المضاف فان لا بد لهما
من رابط يربط احدهما بالاخر وتلك الرابطة ان لم تقم بهما معا او كان القايم
باحدهما غير القايم بالاخر كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر وهو محال
وان قام رابطة واحدة بعينها بهما لزم قيام العرض الواحد بمحلين احتجت

الفلاسفة على جواز قيام العرض الواحد بمحلين بوجهين الاول ان
العدد عرض موجود قايم بامور كثيرة وهو ظاهر لما ادعيناه اما انه عرض
موجود فلتقويه بالوحدات التي هي امور وجودية لما مر وامتناع تقوية العدد
بالامور الوجودية واما انه عارض لامور كثيرة فظاهر الثاني المضافان
لابد لهما من رابط يربط احدهما بالاخر وتلك الرابطة ان لم يقم بهما معًا
او كان القايم باحدهما غير القايم بالاخر كان كل واحد منهما منقطعا عن
الاخر وهو محال وان قام رابطة واحدة بعينها بهما لزم قيام العرض الواحد
بمحلين اجاب المتكلمون عن الاول بانا لا نسلم عروض العدد لامور كثيرة
ولم لا يجوز ان يقال ان لموضوعات الاعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة
بتلك الصور العددية وعن الثاني ان المعتبر كون تلك الرابطة واحدة بالنوع
لا بالشخص واذا كان كذلك فنقول لا نسلم ان القايم باحد المضافين لو كان
غير القايم بالاخر بالشخص لكان احدهما منقطعا عن الاخر وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن القايم بهما واحدا بالنوع الذي هو المعتبر فما حاصل ان
المضافية المشتركة بينهما هي المضافية المطلقة واما كون هذا مضافا الى
ذلك فغير موجود في الاخر فان كونك قريبا لكن امر مغاير لكوني قريبا
لك فان الاضافة العارضة لاحد المضافين لو كانت بعينها عارضة للمضاف
الاخر لكان الشخص الواحد ابا لنفسه واخا لنفسه وانه محال **قال**
اما الاجسام مسلة لا شك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزا اما البسيط
المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام الى اخره **اقول** الجسم اما
ان يكون مركبا او بسيطا اي اما ان لا يكون جزؤه مساويا بالكلية في الاسم والحد
واما ان يكون كذلك اما الاول فلا نزاع في تركبه من الاجزاء والابعاض
وتلك الاجزاء اما مختلفة الصور مثل بدن الحيوان او متساوية الصور كالسرير
واما الثاني فكالماء الواحد والهواء فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المنقولة
فيه

فيه ان يقال لا شك ان الجسم على هذا التفسير قابل للانقسامات فالانقسامات
الممكنة اما ان يكون حاصلة بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان
يكون متناهية او غير متناهية تحصل لنا من هذا التقسيم اربعة اقسام لا مزيد
عليها الاول ان يقال ان الاجسام البسيطة مولفة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل
التجزية اصلا وتلك الاجزاء متناهية وهذا مذهب جمهور المتكلمين وزعموا
ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما
للعجز عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضا لاستلزامه خلاف المقدر
والمفروض الثاني ان يقال الاجسام مولفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية
في العدد وهو قول النظام الثالث ان يقال للانقسامات الممكنة في الاجسام
البسيطة غير حاصلة بالفعل وهي متناهية وهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني
والامام جعله من الاقوال المردودة الرابع ان يقال الانقسامات الممكنة
غير حاصلة بالفعل مع انها غير متناهية ان لا ينتهي الى حد الا ويكون بعد ذلك
قابلا للانقسام كما نقول في مقدورات الله تعالى ومعلوماته وهو مذهب
الجمهور من الحكماء فانهم قالوا الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس
كذلك وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا لكنه قابل للتقطيع والتكسير
ما كان بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب الموجبة للكثرة
التقطيع واختلاف الاعراض اما مضافة كاختلاف محاذاتين او مماستين
او غير مضافة كالجسم الموصوف بعضه بصفة السواد وبعضه بصفة البياض
والتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف من الجسم عن طرف اخر منه قالوا ومتى
انتفت جملة هذه الاسباب ولم يوجد شيء منها كان الجسم في نفسه شيئا واحدا
كما هو عند الحس واحد ثم انهم اتفقوا على ان القسمة الوهمية حاصلة ابدا اما الانفكاكية
فقد اختلفوا فيها فزعم بعضهم ان الجسم ينتهي في الحالة الى اجزاء صلبة غير قابلة
للتقطيع والتفكيك وهم اصحاب ديمقراطيس وهولاء اختلفوا في شكل تلك الاجزاء

وزعم بعضهم انها مضلعة اذ لو كانت كرية لوقفت عند تماسها فيما بينها
فرج خالية هى اصغر منها وزعم بعضهم انها كرية اذ لو كانت مضلعة
لكان جانب الزاوية منها اقل من جانب الضلع فيقبل التجزية الانفكاكية
والمقدر خلافه ولان الكرة ابعد الاشكال عن قبول الافات ولان
الطبيعة الواحدة لا يفعل افعالا مختلفة واما الباقون منهم فقالوا قبول
الانقسام حاصل ابدا الا ان يمنع منه مانع كما فى الافلاك **قال**
لنا وجوه الى اخره **اقول** احتج الامام على مذهب المتكلمين بوجوه
الاول لان النقطة موجودة وغير قابلة للقسمة ومتى كان كذلك لزم القول
بالجوهر الفرد اما لان النقطة موجودة فبينه بوجهين الاول اتفاق الحكما
عليه الثانى هو لان الخط يماس بالنقطة خطا اخر وما به يماس شى غيره
لابد ان يكون موجودا لامتناع حصول المماسة بالامر العدمى واما ان
النقطة غير قابلة للقسمة فذكر لبيانه وجوها الاول اتفاق الكل عليه الثانى
ان النقطة طرف الخط فوجب ان يكون غير منقسمة والا لكان طرف الخط
احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف الثالث انا اذا وضعنا كرة حقيقية
على سطح مستو لا تضاريس فيه فلا شك انها تلاقيه فموضع الملاقاة يجب ان
يكون غير منقسم والا لكان مستقيما لانه منطبق على السطح المستقيم والمنطبق
على المستقيم مستقيم فموضع الملاقاة اذن يكون مستقيما واذا زالت
الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت فى موضع اخر تبلوه فذلك الموضع ايضا مستقيم
فاذن يصير الكرة مضلعة فلا يكون الكرة الحقيقية كرة حقيقية هذا خلف
وانما قلنا انه متى كان كذلك لزم القول بالجوهر الفرد لان النقطة لو كانت
متحيزة فقد ثبت القول بالجوهر الفرد وان لم يكن متحيزة ولها محل لكونها عرضا
ومحلها لا يجوز ان يكون منقسما والا لزم انقسامها بانقسام محلها وهو محال
واذا لم يكن محلها منقسما ولا شك انه متحيز لزم القول بالجوهر الفرد ايضا لا يقال
لا نسلم

لا نسلم انها ان لم يكن متحيزة يكون لها محل وانما يكون لها محل لو كانت عرضا
وهو غير معلوم اذ ليس كل ما ليس بمتحيز فهو عرض فان الواجب لذاته والعقول
المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ليس شى منها متحيز اولا عرضا لانا
نقول الدليل على انها اذا لم يكن متحيزة لابد ان يكون حالة فى المتحيز هو انها
ذو وضع ويتناولها الاشارة وكل ما كان كذلك لابد ان يكون متحيزا او حالا
فيه لكنها ليست بمتحيزة لانا نتكلم على هذا التقدير فهى اذن حالة فى المتحيز فيكون
لها محل اجاب الحكماء عنه بان قالوا لا نسلم وجود النقطة واما الاجماع
فممنوع وكذلك تماس خط بخط اخر لان كون الخط موجودا فى الخارج غير
معلوم ولئن سلمنا لكن لا نسلم انقسامها بانقسام محلها وانما يكون كذلك لو
كان حلولها فى المحل على وجه السريان فيه وهو ممنوع **قال** الثانى
الحركة لها وجود فى الخارج الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الثانى
وتقريره ان نقول لو كانت الحركة والزمان مركبين من امور كل واحد منها
لا تقبل الانقسام كان القول بالجوهر الفرد حقا لكن المقدم حق فالتالى مثله
بيان الشرطية ان القدر المقطوع من المسافة بالحركة التى لا يتجزى فى الان
غير منقسم يجب ان يكون غير منقسمة والا لكانت الحركة التى تقطعها نصف الحركة
التى كلها فيكون الحركة والزمان اللذان فرضنا انهما غير منقسمين منقسمين هذا خلف
فاذن ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذى يليه حاله كذلك وهلم جرا فان تلك
المسافة مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا فصحت الشرطية واما حقية
المقدم فمن وجهين الاول لا شك فى وجود الحركة اذ الحس شاهد بذلك وحينئذ
ان لم يكن لها الحاضر وجود لم يكن لها منها ماض ولا مستقبل لان الماضى الذى كان
له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن لها
ماض ولا مستقبل وذلك يستلزم نفى الحركة وهو محال فاذن للحركة حضور
فالحاضر منها لا يجوز ان يكون منقسما على معنى انه يمكن ان يوجد ما هو اقصر منه

لكان بعض اجزايه قبل البعض فلا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف فاذن
ذلك الحاضر غير منقسم واذا انعدم لا بد ان يحصل جز اخر من الحركة شانه ذلك
فكانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير منقسم الثاني ان الان
عبارة عما يفصل الماضي من الزمان عن المستقبل منه فلا بد ان يكون منقسما والا
لكان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي من الزمان
والمستقبل منه ثم اذا انعدم كان عدمه متجددا ولكل متجدد بداية فلعدمه بداية
وبداية عدمه لا يجوز ان يكون مقارنة بوجوده لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم فاما ان يكون بين الان الذي هو بداية عدمه والان الذي
هو نهاية وجوده زمان او لا يكون والاول محال والا لكان الان زمانيا
فتعين الثاني وحينئذ يلزم تتالي انين ثم الكلام في الان الثاني كالكلام
في الاول فيلزم تتالي الانات فالزمان مركب من اجزا كل واحد منها لا يقبل
الانقسام وهو المطلوب اجاب الحكماء عنه بان قالوا لم قلتم بان الحاضر من
الحركة لو كان منقسما على ما ذكرتم من التفسير لكان بعض اجزايه قبل البعض
وانما يلزم ذلك ان لو حصل الانقسام بالفعل فان من الجايز ان يكون
قابلا للقسمة بالنظر الى ذاته ولا تقع القسمة بالفعل لمانع او نقول ان عنيتم
بالانقسام الانقسام بالفعل فنختار انه غير منقسم ولكن لا نسلم انه يلزم منه
القول بالجوهر الفرد فانه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل الانقسام فيجوز
ان يكون منقسما بالقوة وان عنيتم به الانقسام بالقوة فنختار انه منقسم
ولا يلزم من انقسامه على هذا التفسير ان يكون بعض اجزايه قبل البعض على
ما مر واما الان فانما يصح تفسيره بما ذكرتم ان لو كان له وجود وانما يكون له
وجود ان لو امكن ان يكون للزمان حضور وهو ممنوع فان الحضور
ان كان المراد به نفس الزمان فاستحال ان يكون للزمان حضور
والا لزم ان يكون للزمان زمان وان كان المراد به شيا اخر فبينوه

١٢٨

لننظر فيه ولقايل ان يقول المراد ان للزمان وجودا في الحال ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان الحاضر من الزمان لو انقسم لا يكون الحاضر حاضرا
بل ينعدم الزمان الحاضر الاول ويحصل زمان اخر وهو حاضر لان
الانقسام الوارد على المتصل اعدام له وايجاد لمتصل اخر **قال**
الثالث لو تركب الجسم من اجزا غير متناهية لامتنع الوصول من اوله
الى اخره **اقول** الشيخ ابو علي ذكر هذا البرهان في كتاب
الاشارات على ابطال مذهب النظام حيث قال الجسم مركب من اجزاء
لا نهاية لها بالفعل وتقريره ان يقول لو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لامتنع
قطعه الا بعد نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف نصفه فلو كان
في الجسم اجزا غير متناهية لامتنع قطعه الا في زمان غير متناه ولما لم يكن
كذلك دل على بطلان القول باشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية اجاب
النظام عنه بان قال ايش تعني بقطع الجسم يعني به قطعه على وجه يكون
القاطع مماسا لجملة الاجزا والابعاض او يعني به قطعه على وجه يماس بعض
الاجزاء ويطفر على الارض ان عنيته له الاول فلا نسلم وجوده وما الدليل
عليه وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لا نسلم ان الجسم لو كان فيه اجزاء
غير متناهية لامتنع قطعه بهذا التفسير في زمان متناه والظاهر جوازه لان
القاطع حالة القطع يماس بعض الاجزا ويطفر عن البعض ثم قال
والذي يدل على صحة القول بالطفرة مولانا اذا فرضنا بيرا طولها مائة ذراع
ونصبنا في وسطها خشبة وربطنا في تلك الخشبة حبلا وفي الطرف الاخر منه
دلوا ثم ارسلنا الدلو في البير فلا شك في انه يستقر الدلو في اسفل البير فاذا
ارسل انسان من فم البير حبلا طوله خمسون ذراعا وفي طرفه كلاب واحد
الطرف الذي مما يلي الخشبة من الحبل الاول بذلك الكلاب وجذبه
الى نفسه فان الكلاب والدلو يصعدان الى فم البير حبلا طوله خمسون

ذراعا وفي طرفه كلاب واحدا لطرف الذي مما يلي الخشبة من الحبل
الاول بذلك الكلاب وجذبه الى نفسه فان الكلاب والدلو يصعد
الى فم البير معا ولا شك ان الدلو قد قطع مادته ذراع والكلاب ذراعين
ذراعا مع اتحاد الحركة والمتحرك وليس ذلك لان الدلو قطع البعض بالمماسة
وطفر عن البعض اجاب الاصحاب عنه بان قالوا نحن ندعي ان قطع
الجسم المركب من اجزاء غير متناهية في زمان متناه محال سواء ثبت القول
بالطفرة او لم يثبت لان الطفرة لابد لها من كون الطافر محاذيا للاجزاء
المطفورة والزمان الذي قطع فيه البعض منه غير الزمان الذي حاذى
فيه الاجزاء المطفورة فيلزم ايضا ان لا يمكن قطعه الا في الزمان غير
المتناهي وانه محال واما ما ذكرتموه من الصورة فحركة الدلو فيها اسرع
من حركة الكلاب لان بواسطة حركة الكلاب يحصل للدلو حركتان
احديهما على الكلاب الاخرى الى فم البير وهي مساوية لحركة الكلاب
قال لا يقال هذا انما يلزم على قول من يقول الاجزاء التي لا نهاية
لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد قابل للانقسامات
غير متناهية الى اخره **اقول** قال الحكماء ما ذكرتموه من الدليل انما يبطل
مذهب النظام حيث قال ان الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فاما من
يقول ان الجسم شيء واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شيء من الاجزاء
بالفعل لكنه قابل للانقسامات الغير المتناهية لا يبطل بما ذكرتموه ونحن انما
نقول بالثاني لا بالاول اجاب الامام عنه بان قال هذا ايضا يبطله
لان القول بكون الجسم واحدا مع قبوله للانقسام محال لوجوه الاول ان
الوحدة حينئذ اما ان يكون نفس الذات او من لوازمها او من العوارض
فان كان الاول او الثاني لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة بالانقسام
فلا يكون ذلك حينئذ انقساما للجسم بل اعداما له وان كان الثالث فهو ايضا

٢٧٩

محال لان القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها
قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة اخرى لزم التسلسل وان لم يقم
بها وحدة اخرى كانت الوحدة القايمة بالجسم منقسمة بالفعل وهي صفة
للجسم فالموصوف بها وهو الجسم يكون ايضا منقسما بالفعل فلا يكون الجسم
الذي فرضناه واحدا واحدا هذا خلف محال اجاب الحكماء عنه بان قالوا
لم قلتم بان الوحدة لو كانت نفس الذات او من لوازمها لا يكون الجسم
قابلا للانقسام غاية ما في الباب ان الذات يرتفع عند ارتفاع الوحدة
والامر كذلك لان الانقسام عند الحكماء اعدام للجسم الاول وايجاد لما حصل
من الاجسام بعده ولئن سلمنا لكن لا نسلم انها لو كانت من العوارض لزم
انقسامها بانقسام محلها قوله لان القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان قيامها بالجسم على نعت السريان
وهو ممنوع **قال** وثانيها اذا جعلنا الماء الواحد مائين فاما ان
يكون الماءان الحاصلان بعد الانقسام موجودين قبله او يكون الماءان
قد حصلا وحدثا الان فان كان الاول فمن المعلوم بالضرورة ان هوية
كل واحد منهما مغايرة لهوية الاخر فلا يكون ذلك الماء قبل ورود القسمة
عليه ماء واحدا بل مائين فلا يكون الجسم حينئذ شيئا واحدا بل اثنين وهكذا
الكلام في جزئي كل واحد من ذينك المائين فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا نهاية
لها بالفعل ان لم ينته الى اجزاء لا تقبل الانقسام وتركبه من اجزاء غير منقسمة
اصلا ان انتهى اليها واياما كان لا يكون الجسم شيئا واحدا في نفسه وهو المطلوب
وان كان الثاني وهو ان يقال الماءان ما كانا موجودين قبل الانقسام
وانما حدثا بعده فهو باطل لانه حينئذ يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما بالكلية
وايجاد الجسمين اخرين وهو محال بالضرورة اجاب الحكماء عنه بان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة فان عندنا الماء الواحد اذا جعل مائين

بطلت الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال وحدثت
جسميتان اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى صارا
ماء واحدا بطل الجسمان الاولان وحدث جسم اخر واذا كان هذا عين
مذهبنا فكيف يصح ادعاء الضرورة في افساده قال المتكلمون انما يلزم المحال
من وجه اخر وهو ان يقول الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يكون مادته
واحدة او غير واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة
بالعدد يكون احد الجزئين عين الاخر لاتحادهما في المادة والصورة وان لم
يكن الجسمية فيها واحدة لزم حلول صورتين من نوع واحد في مادة واحدة
وذلك محال لامتناع اجتماع المثلين وتداخل البعدين وان كان الثاني
وهو ان يتعدد المادة بعد القسمة وذلك يقتضي عدم تلك المادة لان
التفريق اعدام وحينئذ يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية
ضرورة اعدامه لمادته ولصورته وذلك محال بالضرورة ياباه العقل والحس
ايضا ولما بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان يكون مادة الجسم قبل الانفصال
متعددة ويلزم من تعددها تعدد الجسمية الحالة فيها الا تلك الجسم واحدا في نفسه
وهو المطلوب ولقائل ان يقول لم قلتم بان المادة لو بقيت بعد الانفصال
واحدة وكانت الصورة الجسمية لاحد الجزئين مغايرة للصورة الجسمية
للاخرى لزم حلول صورتين نوع واحد في مادة واحدة وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن محل احدى الصورتين في المادة الواحدة غير محل الصورة الاخرى
وهو ممنوع فان عندنا المادة بالعدد بعد الانفصال لكن محل احدى الصورتين
منها غير محل الصورة الاخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل سلمناه
لكن لا نسلم استحالته لكن التفريق اعداما للجسمية بالكلية وبمعنى الضرورة
في استحالته غير مسموعة **قال** وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في
الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الاخر الى اخره **اقول**

لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية
لها بالفعل والثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان كل جزء يفرض
في الجسم فهو موصوف بخاصية لا يوجد في الجزء الاخر لان مقطع النصف
موصوف بالنصفية ومقطع الربع بالربعية ومقطع الثلث بالثلثية
ولا يمكن ان يتصف بشيء من هذه الاوصاف الثلثة الا ذلك الحد بعينه
حتى لو زدت على مقطع النصف شيئا او نقصت منه شيئا لم يكن الحاصل
مقطع النصف شيئا او نقصت منه شيئا لم يكن الحاصل مقطع النصف بل
مقطعا اخر وهكذا القول في جميع المقاطع فثبت ان كل جزء يفرض في
الجسم فانه مخصوص بخاصية لا يوجد في الاجزاء الاخر وحينئذ يلزم حصول
الانقسامات بالفعل لان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب اتصاف
الاجزاء المفترضة بحصول الانقسام بالفعل واما ان الثاني محال فبالاجماع
بما ذكرناه قبل اجاب الحكماء عنه بان اتصاف الاجزاء المفروضة بالصفات
المذكورة انما يمكن اذا وجدت تحقيقا او تقديرا واما قبل وجودها فلا يوصف
بشيء من الصفات واذا كان اتصاف تلك الاجزاء بالصفات المذكورة موقوفا
على تحققها امتنع ان يجعل اتصافها بها سببا لوجودها والا لزم الدور
وانه محال ولقائل ان يقول الدور مدفوع لانا لا نجعل اتصاف الاجزاء
بالصفات المخصوصة سببا لوجودها بل سببا للعلم بوجودها وجوابه ان
يقال العلم باتصاف الاجزاء بالصفات المذكورة المخصوصة مشروط بالعلم
بوجودها فلو استفدنا العلم بوجودها من العلم باتصافها بالصفات المخصوصة
لزم الدور وانه محال **قال** واحتجوا بامور احدها ان كل متحيز
يفرض فان الوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على
يساره فيكون منقسما **اقول** هذه الحجة يعبر عنها بعبارتين احديهما
ما ذكره الامام ههنا وتقريرها ان يقول العلم الضروري حاصل لكل عاقل

ان كل متحيز يفرض فان فوقه مغاير لما يفرض تحتا له وان يمينه مغاير لما يفرض
يسارا له فاذا تعددت جوانبه بتعدد الجهات فيكون منقسما والعبارة الثانية
ذكرها الشيخ في الاشارات وهو انه لو امكن ان يكون للجوهر الفرد وجود له
ان نفرض جوهرا واحدا بين جوهرين اخرين متلاقيين فهذا الوسط
لئن كان قد لقي احد الجوهرين الطرفين بعين ما لقي به الاخر يلزم منه
ان لا يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين فيكون الطرفان متلاقيين
فلا يكون هناك وسط وطرف ولا ترتيب اجزاء وازدياد حجم فلا يكون
الجسم حاصلا من تاليف تلك الاجزاء ولئن كان الوسط قد لقي احد الجوهرين
الطرفين بغير ما لقي به الاخر لزم منه انقسام الجزء وانه محال وثانيها
انا اذا ركبنا خطا من ستة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن منه جزءا
وتحت الطرف الايسر منه جزءا اخر هكذا ٥٥٥ ٥٥ ثم فرضنا ان
الجزئين الموضوعين يتحركان معا على الخط وينتهي كل واحد منهما الى الطرف
المتحرك اليه دفعة فلا شك انه يمر كل واحد منهما لصاحبه ولا يمكن ذلك
الا بعد تحاذيهما وموضع التحاذي لا بد ان يكون متصل الثالث والرابع
فقد وقع كل واحد من الجزئين الموضوعين على مفصل جزئين اخرين ولزم منه
انقسام الكل وهو محال وللقايل ان يمنع حركة الجوهر الفرد **قال** والجواب
عن الكل ان ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء الى اخره **اقول**
اجاب الامام عن الوجوه الثلثة بوجه واحد بان قال ما ذكرتموه من الادلة
يدل على ان ما يماس به الجوهر الوسطاني احد الجوهرين الطرفين مغاير لما يماس
الاخر وكذلك الوجه المضيء من السطح مغاير لغير المضيء وذلك يقتضي تغاير
جهات الجوهر الفرد واعتباراته واضافاته بالنسبة الى الامور المضاف
اليها وتغاير الجهات والاعتبارات والاضافات لا يبطل وحدة الجوهر ولا يقتضي
انقسامه فان مركز الدايرة يحاذي جميع اجزاء الدايرة مع انه لا يلزم منه انقسامه

لان المركز نقطة غير منقسمة ولان كثرة الاعتبارات والاضافات
لو اوجبت كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن الكثرة
اكثر من كل كثير اذ لها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد غير المتناهية
نسبة خاصة اجاب الحكماء عنه بانكم مهما سلمتم لزوم ما به يماس الوسط احد الجزئين
الاخرين غير ما يماس به الجزء الاخر يلزم منه انقسام الجزء الذي لا يتجزى
لان ما به يماس الوسط الجزئين اما جزء منه او عرض قايم به فان كان
الاول فانقسام الجزء ظاهر وان كان الثاني لزم ان يكون محل احدهما
غير محل الاخر لامتناع قيام العرضين كالسطحين ان كانت المماسة بهما
او غيرهما بمحل واحد واما النقطة التي هي المركز فهي باسرها تحاذي جميع
النقط المفروضة في الدايرة ونحن ما ادعينا ان اختلاف المحاذيات يوجب
الانقسام وانما ادعينا ذلك في المماسة ولا يلزم من عدم اقتضاء المحاذيات
وساير الاضافات القسمة عدم اقتضاء المماسة اياها وكذلك القول في الوحدة
بالنسبة الى جميع مراتب العدد **قال** مسئلة زعم ابن سينا ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة الى اخره **اقول** قبل الشروع
في الدليل على المطلوب لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول لا يجب ان يكون
كل شيء حالا في كل شيء اخر والا لزم التسلسل او الدور وهما محالان بل لا بد من
الانتهاء الى ما يكون مستقلا بنفسه قايما بذاته غنيا عن المحل من جميع الوجوه وايضا
لا شك ان في الوجود موجودا شاغلا للحيز ممتدا في جميع الجهات وهذا هو الذي
يسمى بالصورة الجسمية اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الشيء الشاغل للحيز الممتد في الجهات
اما ان يكون قايما بنفسه واما ان يكون حالا في محل والاول قول المتكلمين وهو الذي
يعنون بقولهم ان الجسم ليس مركبا من المادة والصورة والثاني قول الفلاسفة
الذين زعموا ان الجسم مركب من المادة والصورة والثاني قول الفلاسفة واحتج
الشيخ ابو علي على ذلك بان الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس لما مر في نفي

الجوهر الفرد وذلك هو المراد بكونه متصلا ولا شك في انه قابل للانفصال
فان الماء البسيط يقبل الانفصال بالضرورة اذا ثبت هذا فنقول قابل هذا
الانفصال اما ان يكون هو الصورة الاتصالية او شي اخر والاول محال
لان القابل للشي موجود مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل
للانفصال شي اخر سوى الاتصال وهو بعينه قابل للاتصال فالجسم اذن
مركب من امرين احدهما الصورة الاتصالية والثاني الامر القابل لتلك الصورة
وهو المراد بالمادة والهيولى اجاب الامام عنه بقوله لم لا يجوز ان يقال الانفصال
هو التعدد والاتصال هو الوحدة الى اخره وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان
القابل للانفصال اذا لم يكن هو الاتصال يلزم تركب الجسم من الهيولى والصورة
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه فان الانفصال
هو التعدد والاتصال هو الوحدة وهما عرضان يتعاقبان على الجسم فالجسم لما كان
متصلا كان واحدا ولما بعد الانفصال متعددا بعد ان كان واحدا فالطارئ
والزايل هو التعدد وهما عرضان ومحلهما ومورده ما هو الجسم لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل فان قال انا لا نعني بالهيولى الا ما كان
قابلا للاتصال والانفصال صار النزاع لفظيا لانه يجوز اطلاق لفظ
الهيولى على الجسم والمتكلمون لا يجوزون ذلك ولقائل ان يقول
القابل للانفصال اما الجسم او نفس الاتصال او شي اخر غيرهما والاولان
محالان لان القابل يبقى مع الهيولى والجسم ونفس الاتصال لا يبقى
شي منهما مع الانفصال اما الاتصال فظاهر عدم بقايه مع الانفصال
واما الجسم فلان الانفصال اعدام له والشي لا يبقى مع عدمه فتعين
الثالث وهو المطلوب وللمتكلمين لن يمنعوا كون التفريق اعداما للجسم
والفلاسفة يدعون في ذلك الضرورة ويقولون نحن نعلم بالضرورة ان
الجسم الذي كان واحدا ومتصلا انه بعد الانفصال غير باق بخصوصية

وتشخصه

وتشخصه والكلام في هذه المسلة وفي تفاريعها طويل قرره الامام
في ساير كتبه فمن اراد ذلك فليطالع فيها **قال** مسلة زعم ضرار
والنجار ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورايحة وحرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة الى اخره **اقول** زعم ضرار والنجار من المعتزلة
والنظام ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورايحة وحرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة وانما ذهبا الى ذلك لان المتكلمين زعموا ان الجسم لا يخلو عن
هذه الاعراض فلما اعتقدوا امتناع الخلو عنها اشتبه الامر عليهما وقالا
بهذا القول واليه ذهب اصحاب الكمون والظهور من قدماء الفلاسفة
وهو فاسد لان المتحيزات متساوية في ماهية التحيز اي في الصورة الجسمية
والحجمية ومتباينة بالوانها وطعومها لان المتحيز الاسود يخالف المتحيز
الابيض وكذلك المتحيز الذي له طعم الحلاوة يخالف المتحيز الذي له
طعم المرارة وعلى هذا القياس في ساير الاعراض وما به الاشتراك مغاير لما به
الامتياز فالصورة الجسمية والحجمية مغايرة لهذه الالوان والطعوم والروايح
والبرودة والرطوبة وهو المطلوب فلان الجسم الواحد قد يكون موصوفا بلون
معين بطعم معين ثم يزولان عنه ويصير ذلك الجسم موصوفا بلون اخر
وطعم اخر مع بقاء الصورة الجسمية في الحالين والباقي مغاير للزايل فان
قلت لا نسلم بقاء الصورة الجسمية في الحالين فان الاجسام اعراض مجتمعة عندنا
والعرض لا يبقى زمانين قلت وهذا انكار للمحسوسات فلا يلتفت اليه ولان
الجسم البارد كالماء يصير حارا فلو كانت حقيقته مركبة من رطوبة وبرودة يلزم
اجتماع الحرارة والبرودة فيه وهو محال فلان كل واحد من الاعراض التي تركب
الجسم منها ان قام بمحل لزم كون الجسم قايما بالمحال وهو باطل بالضرورة
وان لم يقم شي منها او بعضها بالمحل لزم عدم الامتياز بين الجواهر والاعراض
ولان كل واحد من تلك الاعراض ان كان متحيزا بنفسه لزم كون العرض جوهرا

وذلك قلب للحقايق وان لم يكن شي منها متجزا امتنع عليها الاجتماع والتاليف
لان الاجتماع عبارة عن حصول متحيزين بحيث لا يتوسطهما ثالث وذلك
محال فيما لا جزء له وهذا فيه نظر لجواز ان لا يكون احد اجزاء الجسم متجزا بنفسه ويكون
الجسم حاصلا من مجموع الاجزا قوله في الاخر لا يصح عليه الاجتماع والتاليف ممنوع
بل هو مصادرة على المطلوب فان من يعتقد ان الاعراض ليست متجزية بالذات
والجسم مولف منها كيف يلزم ذلك **قال** النظر الثاني في العوارض
مسئلة اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا يزيد
على اربعة **اقول** الوجوه الممكنة بحسب القسمة العقلية لا يزيد
على اربعة اقسام لان الجسم اما ان يكون محدث الذات والصفات معا
او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات او محدث
الذات قديم الصفات والقسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات
معا فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس وانما قال
قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود ولم يقل قول الجميع من المسلمين والنصارى
واليهود لان قوما من المسلمين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا
وابي البركات البغدادي وشرذمة قليلة من النصارى واليهود خالفوا
في ذلك واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو
قول ارسطاطاليس واصحابه مثل ثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس والاسكندر
الافروديسي وفرفوريوس ومن المتاخرين من الحكماء الاسلاميين كابي نصر
الفارابي وابي علي بن سينا وحكى يحيى النحوي عن برقلس ان اول من قال
بهذا القول هو ارسطاطاليس اذا عرفت هذا فنقول ان هولاء زعموا ان السموات
قديمة بصفاتها المعينة اعني الشكل والمقدار وغير ذلك سوى الحركات و
الاوضاع فانها حادثة اذ كل حركة وكل وضع فهو مسبوق بحركة اخرى ووضع
اخر الى ما لا نهاية له فالحركة قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذلك الوضع
قديم

قديم بنوعه حادث بشخصه وقد عرفت معنى الوضع فيما قبل واما العناصر فالهيولى
منها قديمة بشخصها والجسمية اي الصورة الجسمية منها قديمة بنوعها اما الاول
فلان الهيولى المشخصة لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى
لان كل حادث حدوثا زمانيا فهو مسبوق بمادة ومدة على ما عرفت واما الثاني
فلان شيا من الصور النوعية لا يلزم العناصر بل يخلع كل عنصر صورة النوعية ويلبس
صورة عنصر اخر اي ضرورة ان النار قد ينقلب هوا وبالعكس والماء ينقلب
هوا وبالعكس واذا كانت هذه الاربعة ينقلب بعضها الى بعض كانت الاجسام
المعينة منها حادثة لكن اجسامها بحسب نوعها قديمة ان لم يتحقق زمان الا
ومسمى النار ومسمى الهوا ومسمى الماء ومسمى الارض كان موجودا فيه وفرق
بين هذه النار وبين النار فهذه النار حادثة والنار قديمة وكذلك
الكلام في بقية العناصر ولما كانت صور هذه الاربعة اعني مسمى الصورة النار
والهوائية والمائية والارضية نوعا من الجسم من حيث هو جسم وكانت
قديمة لا جرم قال الجسمية قديمة نوعها وعنى به جسمية العناصر واما قوله
وساير الصور قديمة بجنسها فاعلم ان الصورة ينقسم الى الصورة الجسمية المشتركة
بين جميع الاجسام والى الصورة النوعية التي بها يمتاز الاجسام بعضها عن
بعض في النوعية كالصورة النارية والهوائية والمائية والارضية لكن
الصور النوعية لهذه العناصر الاربعة لما كانت تختلف ويتبدل بعضها
بالبعض واليه اشار بقوله اي كان قبل صورته صورة اخرى لا الى
نهاية لم يكن قديمة بنوعها بل بجنسها وهو مسمى الصورة النوعية واما الجسم
من حيث هو جسم مع قطع النظر عن النارية وساير الصور النوعية فهو
قديم واما القسم الثالث وهو ان يكون الجسم قديم الذات محدث
الصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كثاليس
وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية

والمرقونية والماهانية والحرنانية وهم الذين قالوا بالقدماء الخمسة
على ما ستعلمها ثم اختلف هولاء في الاصل الذي حدث منه هذا العالم
من السموات والكواكب والعناصر على الوجه الذي الان عليه فصاروا لذلك
فريقين الفرقة الاولى الذين ذهبوا الى ان ذلك الاصل والمادة هو الجسم
والفرقة الثانية الذين قالوا ذلك الاصل ليس بجسم ولا جسماني اما الفرقة
الاولى فقد اختلفوا في ذلك الجسم الذي هو الاصل فزعم ثاليس انه
الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار
هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان الذي خالط ذلك الهواء
تكونت النار ومن الدخان الذي خالط ذلك الهواء تكونت السموات ويقال انه
اخذ ذلك من التوراة لانه جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا
نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاوه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبال وقال تعالى في القران ثم استوى الى السماء وهي دخان اي
قصد السماء ليفعل فيها تركيب اجزائها وتشكيلها باشكالها الخاصة وزعم
انكسيمانس انه الهواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وقبوله الاشكال
بسهولة فاذا لطف صار منه الهواء واذا كثف صار منه الماء واذا كثف الماء
وازبد صار منه الارض وزعم ابوملطس ان ذلك الاصل هو النار فتكون
الاشياء عنها بالتكاثف فانها ان تكاثفت حصل منه الهواء وان تكاثف
اكثر حصل منه الماء وان تكاثفت اكثر حصل منه الارض عللوا ذلك
بان النار جسم لطيف نوراني قابل للصور بابرهابه قوام المركبات
واصل الحيوة والحركة وزعم اخرون ان ذلك الاصل هو البخار فاذا
لطف صار منه الهواء واذا لطف الهواء صار منه النار واذا كثف
اي الاصل الذي هو البخار صار منه الماء واذا كثف الماء صار منه

الارض وحكى المعلم الاول عن انكساغورس ان ذلك الاصل
هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل
نوع اجزاء صغيرة مثلا فيه اجزاء صغيرة مثلا فيه اجزاء على طبيعة اللحم
واجزاء اخر على طبيعة الحجر فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شي كثير وصار
بحيث يحس به ويرى ظن ان ذلك المحسوس والمرئي حدث وهذا
القايل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال
بالكمون والظهور ومعناه انا اذا اسخنا الماء ليس ذلك على سبيل
الاستحالة في الكيف حتى يقال ان كان باردا صار حارا بل معناه
ان اجزاء نارية كانت كامنة فيه فبرزت في تلك الحالة فاحس بحرارته
لاجل ذلك البروز وحكى بعضهم عن هذا القايل انه زعم ان هذا الخليط
كان ساكنا في الاصل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم
وزعم ديمقراطيس ان ذلك الاصل الذي منه العالم اجزاء صغيرة
كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة
لذواتها حركات دايمة ثم اتفق في ذلك الاجزاء ان تصادمت على وجه
خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على الشكل الذي
هو عليه فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية
امتزاجات هذه العناصر ومن تلك الامتزاجات حصلت هذه المركبات
ومن الناس من قال بهذا المذهب الا انه لم يجعل تلك الاجزاء كرية
الشكل ليلا يلزم منه الخلا بل زعم انها على شكل المثلث او المربع وزعمت
الثنوية ان اصل العالم هو النور والظلمة اي حصل هذا العالم من
تركيب النور بالظلمة وزعموا ان تلك الانوار والظلم اجسام ازلية ثم
اختلف هولاء في السبب الذي لاجله حدث العالم عن تلك الاجسام
الازلية حتى حدث فالذي ذهب اليه ديمقراطيس ان وقوع ذلك

كان في ذلك الوقت على سبيل الاتفاق لان الاجسام الازلية
التي فسروا الانوار والظلمة بها متحركة لذواتها واتفق لها ان تصادمت
على وجه مخصوص في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده لا لان امرا اوجب ذلك
ثم لما تركبت السموات والارض وكانت تلك الاجسام متحركة واعتمد
بعضها على البعض تحصلت من ذلك الحركة المستديرة كما تحصل للسبيكة
المذابة واما ساير الفلاسفة فلم ينقل عنهم في ذلك شيء واما الحرنانية
فزعموا ان سبب حدوث العالم وقت حدوثه التفات النفس الى
الهيولى على سبيل الاتفاق الفرقة الثانية الذين قالوا ان الاصل
الذي منه حصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الذين
قالوا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وفسروا الصورة بالحجمية
والتحيز والهيولى بمحل هذه الصورة على ما عرفناك ذلك قبل ثم اثبتوا
حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى وهو قول الحرنانيين واختيار محمد بن
زكريا الرازي وزعم محمد بن زكريا ان هذا مذهب جملة الفلاسفة
الذين كانوا قبل المعلم الاول وتفصيل مذهب الحرنانيين هو انهم قالوا
القدماء خمسة الباري تعالى تام العلم والحكمة اما كونه تام العلم
فلانه قديم وعلمه بجميع الاشياء لا يعرض له سهو ولا غفلة واما انه
تام الحكمة فلان المراد بذلك انه يفعل ما هو اليق واحسن ويفيض على
المواد من الصور ما هو اليق بها ويستعدها له لاغراض ومصالح لا على
سبيل العبث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع افعاله
معلل بالمصالح والحكم على ما قال تعالى اليس الله باحكم الحاكمين
وقال ايضا انه هو العليم الحكيم والمراد من لفظة التمام في قولنا انه
تام العلم والحكمة انه بلغ النهاية التي لا يمكن ان يكون فوقها مرتبة اخرى
ثم انه تعالى يفيض عليه العقل كفيض النور على القرص والمراد منه
انه

كان كذلك كانت الاقسام منحصرة فيما ذكرنا من الاربعة بالضرورة اذ لا تنافي
بين ان يكون الجسم من حيث هو جسم قديما وبين ان يكون بعض افراده
حادثا ولا بين ان يكون الصفة من حيث هي صفة قديمة وبين ان
يكون بعض افرادها حادثة **قال** لنا لو كانت الاجسام ازلية
لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول
بازليتها باطل **اقول** لما فرغ من نقل المذاهب شرع في اثبات
القسم الاول وبرهن على حدوث الذات ويلزم منه حدوث الصفة والا
لزم القسم الرابع الذي علم استحالته بالضرورة وتقرير هذا البرهان
ان يقال لو كانت الاجسام ازلية اي غير مسبوقة بالعدم يلزم احد
المجموعين وهو اما ازليتها مع كونها متحركة او ازليتها مع كونها ساكنة
وكل واحد من هذين المجموعين منتف فيلزم انتفاء كونها ازلية اما
الشرطية فلان الجسم لو كان ازليا لا بد ان يكون حاصلا في حيز لامتناع
وجود الجسم بدون الحصول في الحيز والعلم به ضروري وحينئذ ان استقر
في ذلك الحيز اكثر من زمان واحد لزم القسم الثاني وهو ازليته مع كونه
ساكنا وان لم يستقر في ذلك الحيز اكثر من زمان واحد لزم القسم الاول
وهو ازليته مع كونه متحركا لان انتفاءه لا يجوز ان يكون بانتفاء الاستقرار
في الحيز لما بينا من وجوب حصول الجسم الموجود في الحيز بل يكون انتفاؤه
بانتفاء كونه اكثر من زمان واحد وحينئذ يلزم القسم الاول بالضرورة
واما انتفاء المجموع الاول فقد احتج الامام عليه بوجهين احدهما ان ماهية
الحركة حصول امر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض وتقرير هذا الوجه ان يقال
الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز اخر ان كانت
مكانية او عن الانتقال من حالة الى اخرى او عن امر يستلزم

هذا الانتقال ان لم يكن مكانية فالحركة اذن ماهيتها تقتضي المسبوقية
بالغير اما على ان هذه المسبوقية نفس ذاتها او من لوازم ذاتها والازلية
تستدعي اللامسبوقية بالغير فلو كان الجسم الازلي متحركا لزم كونه مسبوقا
بالغير وغير مسبوق به وانه محال الوجه الثاني لو تحقق هذا القسم لزم كون
الحركة ازلية والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء
التالي فلان كل واحد من الحركات المعينة محدث بالاتفاق وكل محدث
فهو مفتقر الى موجد يوجده والا لزم وجود الشيء الحادث بدون الموجد
وانه محال واذا كان كل واحد منها مفتقر الى الموجد كان المجموع مفتقرا
الى الموجد لافتقاره الى اجزائه التي هي مفتقرة الى الموجد ولكون
المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقرا الى ذلك الشيء ثم ذلك الموجد لا يجوز
ان يكون موجبا والا لزم دوام ذلك المجموع بدوامه لكن ذلك الموجب
قديم او منتهٍ الى قديم والا لزم تسلسل الاسباب والمسببات الى
غير النهاية وانه محال واذا بطل كونه موجبا لزم كونه فاعلا مختارا وكل ما كان
فعلا لفاعل مختار كان له اول فلكل واحد من الحركات ولمجموعها اول
وهو المطلوب واما انتفاء المجموع الثاني وهو ازلية الاجسام مع كونها
ساكنة فقد احتج عليه ايضا بوجهين احدهما ان الاجسام الازلية لو كانت
ساكنة فاما ان يصح الحركة عليها او لا يصح والاول باطل لان صحة الحركة
عليها موقوفة على جواز الحركة في نفسها لان صحة وجود الشيء لشيء فرع
على كون ذلك الشيء في نفسه جائز الوجود والعلم به ضروري لكنا بينا
ان كونها متحركة في الازل محال والثاني ايضا محال لان ذلك الامتناع
اما ان يكون من اللوازم او من العوارض والاول محال لانه لو كان
من اللوازم امتنع زواله ولو امتنع زواله امتنعت الحركة على الاجسام
في لايزال لكن صحة الحركة عليها في لايزال ظاهرة والثاني ايضا محال

لانه لو كان من العوارض لامكن زواله واذا امكن زوال السكون
عنها جاز وجود الحركة عليها لكنا بينا امتناع الحركة عليها قوله الثاني ان
السكون امر ثبوتي على ما دللنا عليه مراده بهذه الدلالة تفسير السكون
باستقرار الجسم في الحيز اكثر من زمان واحد الذي هو امر ثبوتي
وانما احتاج الى بيان كون السكون امرا ثبوتيا لانه يريد ان يبين
ان السكون لو كان قديما امتنع زواله وانما يمكنه البرهان على صدق
هذه الملازمة ان لو كان السكون امرا ثبوتيا حتى لو كان عدميا جاز
زواله لان العدم الازلي يجوز زواله والا امتنع وجود شيء من
الحوادث لكون اعدامها ازلية اذا عرفت هذا فنقول لو كانت
الاجسام ساكنة في الازل كان السكون قديما ولو كان السكون
قديما امتنع زواله ينتج لو كانت الاجسام ساكنة في الازل امتنع
زوال السكون لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى
فظاهرة لان ما لا ينفك عن الازلي كان ازليا واما الملازمة الثانية
فلان ذلك السكون القديم ان لم يكن قابلا للعدم امتنع زواله ولو
امتنع زواله وجب ان لا يصح الحركة على شيء من الاجسام في وقت من
الاوقات وهو ظاهر الفساد والاجسام منحصرة عند الخصوم في الافلاك
والعناصر والحركة عليها مشاهدة وان كان قابلا للعدم فلا شك انه
قابل للوجود ايضا فيكون ممكنا لذاته وكل ممكن فله سبب وذلك السبب
اما واجب لذاته او ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته والا لزم التسلسل
وانه محال على ما سيأتي بيانه ثم ذلك السبب الواجب استحال
ان يكون مختارا لان كل ما هو فعل للفاعل المختار فهو محدث لاستحالة
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والسكون ليس بمحدث لانا نتكلم على
تقدير كونه قديما فلا يكون فعلا للفاعل المختار فتعين ان يكون ذلك

السبب الواجب لذاته موجبا بالذات وحينئذ لم يتوقف تاثيره فيه
على شرط لزم من وجوب ذلك السبب الواجب لذاته وجوب اثره
الذي هو سكون وان توقف تاثيره فيه على شرط ذلك الشرط اما واجب
لذاته وجوب اثره الذي هو سكون وان توقف تاثيره فيه على شرط فذلك
الشرط اما واجب لذاته او ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته والا لكان
ممكنا غير منته الى واجب لذاته ولو كان كذلك يلزم التسلسل في الاسباب
والمسببات الى غير النهاية وانه محال واذا كان السبب والشرط واجبا
لذاته لزم امتناع زوال ذلك القديم واما لزم تالي الملازمة التي هي هاتين
الملازمتين محال فظاهر لان وجوب الحركة على الفلكيات والعنصريات
مشاهد ولا جسم الا هذين عند الخصم وعند هذا ظهر ان هذا الوجه الثاني
مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلتين والاخر استثنائي
مقدمته الشرطية نتيجة القياس الاول ومقدمته الاستثنائية نفي التالي
يعلم ان الاجسام لو كانت ازلية لكانت في الازل اما متحركة والقسمان
باطلان فبطل القول بكونها ازلية لا يقال لا نسلم ان الجسم لو كان
ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا وما ذكرتموه في اثبات هذه الملازمة
فغير محصل المفهوم لان الزمان الواحد مفهومه غير معلوم ولئن سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون متحركا قوله لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
والازلية اللامسبوقية به لكان الجسم الازلي متحركا لزم كونه مسبوقا بالغير
وغير مسبوق به وانه محال قلنا لا نسلم صدق هذه الملازمة وانما تصدق
ان لو كانت المسبوقية بالغير وغير المسبوقية به واردتين على الجسم ولم لا يجوز ان
يكون المسبوق بالغير هو الحركة وغير المسبوق به هو الجسم وحينئذ لا يلزم
ان يكون الجسم مسبوقا بالغير وغير مسبوق به ولئن سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يكون ساكنا ويكون المؤثر فيه موجبا ويتوقف تاثيره

على شرط ممكن عدمي وذلك الشرط الممكن العدمي يتوقف على شرط
ممكن عدمي وهكذا الى غير النهاية والتسلسل في غير الامور العدمية
غير ممتنع لانا نقول لو كان الجسم ازليا للزمه الحركة او السكون لانه
لا بد ان يكون حاصلا في الحيز والعلم به ضروري ولئن كان ذلك
الحصول مسبوقا بالحصول في حيز اخر كان متحركا والا كان ساكنا وكل
ما كان لازما للازلي كان ازليا فالحركة والسكون ازلي فنعلم ان
الجسم لو كان ازليا لكان الحركة او السكون ازليا لكن كل واحد منهما
يستحيل ان يكون ازليا اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
اللامسبوقية به فلو كانت الحركة ازلية لكانت مسبوقة بالغير وغير مسبوقة
به وانه محال واما السكون فلما بيناه قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا ويكون
المؤثر فيه موجبا ويتوقف تاثيره في السكون على شرط ممكن عدمي وذلك
الشرط على شرط اخر ممكن عدمي الى غير النهاية قلنا لو كان كذلك لزم المطلوب
ايضا لان تلك الشروط العدمية لا بد ان يكون باسرها حاصلة في الازل
لان شرط الازلي استحال ان يكون حادثا والا لزم تحقق المشروط بدون
الشرط وانه محال واذا كانت تلك الشرائط العدمية باسرها حاصلة في الازل
فالمؤثر في السكون ان لم يتوقف على شرط اخر غيرها لزم دوامه بدوام
المؤثر والشرط الازلي وان توقف على شرط اخر فذلك الشرط لئن كان
عدميا كان داخلا في تلك الشروط وقد فرضناها خارجا عنها هذا خلف
ولئن كان وجوديا فهو اما واجب لذاته او ينتهي الى الواجب لذاته لما مر
وحينئذ يحصل المطلوب ايضا لما مر نعم لقائل ان يقول على الوجه الاول
من الوجهين اللذين ذكرتموهما لامتناع كون الجسم الازلي ساكنا انا
نختار ان الامتناع ليس من لوازم الماهية قوله فحينئذ امكن زواله
ولو امكن ذلك لكانت الحركة جائزة عليه وقد ابطلناه قلنا قد ابطلتم

جواز الحركة عليه في الازل ولا يلزم من ابطال جواز الحركة عليه في
الازل ابطال جواز الحركة عليه لان ابطال الخاص لا يوجب ابطال
العام فلئن قلتم انا نقول لو كان الجسم في الازل ساكنا فاما ان يصح
الحركة عليه في الازل او لا يصح قلنا نختار القسم الثاني وان ذلك الامتناع
من لوازم الماهية قوله فحينئذ لا يصح الحركة عليه في لا يزال قلنا
لا نسلم وانه لا يلزم من امتناع الحركة عليه في الازل امتناع الحركة في
لا يزال وهذا ظاهر غاية الظهور بقي علينا تفسير قوله ومن اراد تعميم
الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام واعلم ان الامام نفى
تالي الملازمة القائلة بان الجسم الازلي لو كان ساكنا امتنع زواله
بان بين جواز الحركة على الافلاك والعناصر وانحصار الجسم عند
الخصم في هذين وعلى هذا التقدير يكون نفي التالي الزاميا لا حقيقيا
ومن اراد نفيه حقيقيا وهو المراد بقوله ومن اراد تعميم الدلالة اي
من اراد ان يبين جواز الحركة على جميع الاجسام ليكون نفي التالي حقيقيا
لا بد له من ان يثبت من ان الاجسام متماثلة في الجسمية ثم نقول لكن
الحركة جائزة على بعض الاجسام لجوازها على الافلاك والعناصر
فوجب ان يصح على البعض الآخر وهي الملائكة التي هي اجسام عند
المتكلمين والشياطين والجن التي هي عندهم اجسام لطيفة قادرة على
التشكل باشكال مختلفة لان ما صح على احد المثلين صح على الآخر
واعلم ان المطلوب في هذه المسئلة ان كان حدوث جميع الاجسام
كان نفي التالي في هذه الملازمة لا يتحقق الا بجواز الحركة على جميع
الاجسام لان نظم هذا البرهان حينئذ يكون هكذا لو لم يكن جميع الاجسام
حادثة لكان بعضها قديما ولو كان كذلك لكان في الازل اما متحركا
او ساكنا والقسمان باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
لو كان

لو كان ساكنا في الازل لامتنع زواله والتالي باطل لان الحركة جائزة
على جميع الاجسام وحينئذ لا بد من اثبات جواز الحركة على جميع الاجسام
واما ان كان المطلوب بها حدوث الجسم من حيث هو جسم كان نظم
البرهان ان يقال لو كان الجسم من حيث جسم ازليا لكان في الازل
اما متحركا او ساكنا والقسمان باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه لو كان ساكنا في الازل لامتنع زواله ولو كان كذلك لما صحت الحركة
على الجسم من حيث هو جسم لكن الحركة جائزة عليه من حيث هو جسم ضرورة
جوازها على الافلاك والعناصر وحينئذ لا يحتاج الى ان يبين جواز
الحركة على جميع الاجسام اذا عرفت هذا فاعلم ان لقائل ان يقول
ايش تعني بامتناع زوال السكون في قولك لو كان الجسم في الازل ساكنا
لامتنع زواله فان عنيت به انه يمتنع زوال سكونه نظرا الى تحقق
سببه فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع فان الحركة انما جاز على
الاجسام وعلى الجسم من حيث هو جسم نظرا الى ذاته وان عنيت به
انه يمتنع زوال سكونه نظرا الى ذاته فالملازمة ممنوعة وما ذكرتموه من
الدليل لا يدل عليها البتة **قال** فان قيل الدعوى متناقضة
لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس له اول والا فقد كان
قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل الى آخره **اقول**
توجيه هذا الوجه ان يقال وجود الاجسام جائز في الازل ومتى كان كذلك
كان القول بانه ممتنع في الازل مناقضا له فكان باطلا اما المقدمة
الاولى فلان امكان وجود الاجسام لو كان له اول لكان قبل ذلك
اما ممتنعا لذاته او واجبا لذاته او ممكنا لذاته لانحصار مواد القضايا
في هذه الثلثة واستلزام انتفاء احدها للآخرين محال ان يكون قبل ذلك
ممتنعا لذاته او واجبا لذاته والا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي

او الوجوب الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال لاستلزامه انقلاب
الحقايق ورفع الامان والثقة عن القضايا العقلية اذ لو جاز ذلك لجاز
ان يقال ايضا ان شريك الباري تعالى كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا او واجبا وكذلك اجتماع النقيضين والضدين ولان امكان وجود
العالم لو كان له اول فان كان قبل ذلك واجبا لزم المحال المذكور وان
كان ممتنعا كان ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صار الان واجب
الاتصاف به لان الامكان للممكن ضروري وانه محال اذ لو جاز ذلك
لجاز ان يكون ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته اذ صار واجب الاتصاف به
لذاته ولو جاز ذلك يلزم نفي الصانع لان الصانع هو الواجب لذاته الذي
هو فاعل وجاعل للعالم واذا كان العالم واجبا لذاته لا يحتاج الى
الصانع والمبدع فلزم ان لا يكون الاله صانع العالم ولا معنى لقولنا
انه يلزم نفي الصانع الا ذلك واما المقدمة الثانية فظاهرة واعلم ان
ما ذكره لا يناقض قولهم في هذا الكتاب لانهم ادعوا فيه ان العالم حادث
وما تعرضوا لامتناعه في الازل ولا لامكانه ولا تنافي بين ان يكون
العالم حادثا ويكون امكان وجوده ازليا نعم قد جاء في عبارة المتكلمين
ان وجود العالم ممتنع في الازل ومرادهم بذلك انه يمتنع اتصاف وجوده
بعدم الاولية او يمتنع ان يكون الازل طرفا لوجوده اذ بعضهم يفهم من
الازل ذلك ويسلمون ان الامكان وجوده ازلي على معنى ان امكان
وجوده لم يزل ازلي ولا تناقض بين هذين القولين ايضا **قال**
وثانيها انكم اما ان تفسروا المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بعدم نفسه
او بانه الذي يكون مسبوقا بوجود الله او بتفسير ثالث الى اخره
اقول اعلم ان المتكلمين اختلفت عباراتهم في تفسير المحدث
وحاصلها يرجع الى التفسيرين الذين ذكرهما الامام اما التفسير الاول
هو

هو ان يريدوا بكون العالم حادثا انه مسبوق بعدم نفسه فنقول السبق
والقبلية والتقدم وغير ذلك من الالفاظ المناسبة لها يطلق على خمسة
انواع من التقدمات الاول على التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على
حركة الخاتم وحركة القلم فان حركة اليد وحركة الخاتم والقلم وان
كانت معا في الزمان لكن حركة اليد علة لها لان حركة الخاتم وحركة
القلم مستفادتان من حركة اليد فان العقل يحكم بان اليد لما تحركت
تحرك القلم والخاتم وبالعكس لا يحكم هذا يقتضي ان يكون المتقدم تاثير
ما في المتاخر ثم الذي يدل على ان حركة اليد والخاتم معا في الزمان
هو ان حركة اليد لو تقدمت على حركة الخاتم لزم حصول اليد في حيز
الخاتم فيلزم تداخل الجسمين وانه محال ولذلك يبين ان حركة اليد
والقلم معا في الزمان الثاني على التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر
على عمر رضي الله عنهما ومعناه ان كل فضيلة حصلت لعمر فهي حاصلة
لابي بكر ولابي بكر من الفضايل ما ليس لعمر الثالث التقدم بالرتبة
والمكان وهو يعرف من مبدا محدود ثم المراتب اما طبيعية عقلية
كترتيب الانواع والاجناس فان الاجناس متقدمة على الانواع
بالطبع لكونها جزا منها واما وضعية صرفة كترتيب الصفوف في المسجد
بالنسبة الى المحراب او الباب فللاجناس والانواع بالنسبة الى الجنس
العالي والنوع السافل فان جعلت المبدا المحراب والجنس العالي
كان الاقرب الى ما جعلته مبدا متقدما على ما هو ابعد منه وان جعلت
المبدا الباب والنوع السافل كان الامر بالعكس وانما سمينا المرتبة
الاولى عقلية لان الحس لا يشاهد الا الشخص الموجود واما تركب الانواع
من الاجناس والفصول وتركيب الاشخاص من الانواع والعرضيات
المشخصة وتقدم الاجناس والفصول على الانواع والانواع على الاشخاص

فذلك من عمل العقل الرابع على التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان
يوجد المتاخر الا وهو موجود ويجوز وجوده بدون وجود المتاخر
وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا بعد
وجود الواحد ويجوز وجود الواحد بدون الاثنين الخامس على التقدم بالزمان
كتقدم الاب على الابن فان اعتبرت هذا التقدم بالنسبة الى الماضي من
الزمان فكل ما كان اقرب الى الان فهو متاخر في الوجود وما كان ابعد
منه فهو متقدم في الوجود وما كان ابعد منه فهو متاخر اذا عرفت هذه
الاقسام فنقول ان عنيتم بالسبق في قولكم المحدث هو الذي يكون مسبوقا
بعدم نفسه السبق بالعلية فهو باطل لامتناع ان يكون العدم علة للوجود
والا لزم نفي العلم بالصانع ولان العلة يجب ان يكون مع المعلول
فلو كان العدم علة للوجود يلزم وجود الشيء وعدمه معا لا يقال ايش
تعني بقولك العلة يجب ان يكون مع المعلول ان عنيت به ان المعلول واجب
الصدور عند وجود العلة التامة فهو حق والا لكان اما ممتنعا او ممكنا
والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا محال لانه لم يفتقر الى مرجح اخر يلزم
رجحان الممكن من غير مرجح وانه محال بالضرورة وان افتقر الى مرجح اخر
لم يكن ما فرضناه علة تامة هذا خلف وان عنيت به ان عند وجود المعلول
واستمراره يجب ان يكون العلة التامة موجودة مستمرة معه فهو ممنوع
فان البناء علة التامة الباني مع ساير الاشياء من الجص والاجر ويبوستها
الموجبة لبقاء شكل البناء على الهية التي وضعها الباني عليها مع ان البناء
يبقى مع زوال الباني الذي هو جزء العلة التامة لانا نقول المراد منه
ان كل ما كان علة تامة لشيء فانه يجب وجود ذلك الشيء عند تحقق تلك العلة
التامة وعدمه عند عدمها والامر كذلك اما وجوده عند تحققها فلان المراد
بالعلة التامة هو العلة التي يمتنع تخلف معلولها عنها واما عدمه
عند

عند عدمها فلان ما هو المعلول للعلة التامة لو لم يجب عدمه عند عدمها
لزم استغناء المعلول عن العلة وانه محال بالضرورة واما حديث البناء
مع البناء فان البناء جزء العلة التامة لدخول البناء في الوجود لا لاستمراره
وبقائه لانه علة التحريك للالات من الاجر والجص وتلك الحركات
موجبة لحصول تلك الالات في الاحياز وتلك الحصولات يتبعها الاوضاع
المخصوصة واذا كان كذلك لزم من زوال البناء زوال دخول البناء في
الوجود واما بقاؤه واستمراره فعلته التامة هو يبوسة الجص والاجر
الموجبة لبقائهما على الهيات والاوضاع التي لزمت الحصولات وتلك
اليبوسة باقية فلذلك وجب استمرار البناء وبقاؤه على تلك الهيات
والاوضاع ولئن عنيت به السبق بالشرف او المكان فهو باطل بالاتفاق
اما الاول فلان الوجود اشرف من العدم واما الثاني فلان التقدم
بالمكان انما يتصور في الاجسام ذوات الامكنة والعدم المحض لا مكان
له فيمتنع تقدمه على غيره بالمكان ولئن عنيت به السبق بالرتبة العقلية
فمحال ايضا لان التقدم بالرتبة العقلية جزء من المتاخر وذلك يقتضي
جواز وجودهما معا والعدم والوجود امتنع ان يتعدم احدهما بالاخر
او يكونا معا في الوجود وان عنيت به السبق بالطبع فهو مسلم لان الممكن
يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير
وتحقيق هذا الكلام هو ان المحدث عند الفلاسفة يكون حادثا حدوثا
زمانيا اعني الذي يكون عدمه واقعا في زمان ثم يصير موجودا في
زمان اخر بعده والى ما يكون حادثا حدوثا ذاتيا اعني ما يحتاج في وجوده
الى غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الفلاسفة قالوا ان العالم ولئن كان
قديما لكنه حادث حدوثا ذاتيا وذلك لان الممكن يستحق العدم من ذاته
والوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فعدم الممكن اذن سابق على

وجوده سبقا بالطبع وهذا فيه نظر لان الممكن لو كان مستحقا لذاته العدم
لكان ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ذلك نعم الممكن يستحق من ذاته انه
لا يستحق الوجود ولا العدم من ذاته ويستحق من غيره الوجود والعدم
وهذا لا يقتضي ان يكون عدم الممكن سابقا على وجوده سبقا بالطبع واجاب
بعضهم عن هذا السوال بان قالوا انا نعلم بالضرورة انه لولا وجود العلة
الموجبة لوجود الممكن لبقي معدوما ولا معنى لقولنا العدم له من ذاته
معنى هذا القدر وهذا الجواب ليس بشي لانه لو كفى ذلك في كون الممكن
مستحقا للعدم من ذاته لزم ان يكون الممكن مستحقا للوجود من ذاته
لانا نعلم بالضرورة انه لولا وجود العلة المعطية لعدمه لبقي موجودا ولما
كان هذا باطلا فكذا ما ذكروه وان عنيت به السبق بالزمان فهو باطل
ايضا لانه لزم منه قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق اول
وذلك السبق لا يتحقق الا بالزمان لزم ان لا يكون للزمان اول ثم انه يلزم
من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم لكون الزمان
مقدار الحركة وقدم تقريره وامتناع الحركة بدون الجسم والعلم به ضروري
فالقول بالحدوث على هذا التفسير يوجب القدم فيكون متناقضا وان عنيت
بقدم عدم العالم على وجوده معنى اخر غير ما ذكرناه فلابد من افادة تصوره
ثم من اقامة الحجة على ان العالم حادث على معنى ان عدمه سابق على
وجوده بذلك التفسير فان التصديق فرع التصور ليتكلم عليه ثم انهم ادعوا
انحصار القدم فيما ذكروه من الاقسام بالضرورة او بالاستقراء واما التفسير
الثاني للمحدث فهو ان يريدوا بكون العالم حادثا انه مسبوق بوجود الله
تعالى فان ارادوا بهذا السبق السبق بالعلية او بالطبع او بالشرف
فهو مسلم ولا نزاع في حدوث العالم بشي من هذه التفاسير وان ارادوا
السبق بالمكان فهو باطل اتفاقا لتقدس وجود الباري تعالى عن المكان
وان

وان ارادوا به السبق بالزمان فهو باطل ايضا اما اولا فلاستحالة كون
الله تعالى زمانيا واما ثانيا فلانه يلزم منه قدم الزمان ومنه قدم
الحركة والجسم على الوجه الذي تقدم فالقول بالحدوث على هذا التفسير
يستلزم القدم فيكون باطلا وان اردتم بحدوث العالم معنى اخر مغايرا
لما ذكرنا من التفسيرين فلابد من افادة تصوره لنحكم عليه فان التصور
قبل التصديق **قال** تنزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان
الجسم لو كان قديما لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا الى اخره
اقول هذا منع لانحصار الجسم القديم فيما ذكروه من القسمين
وهو المتحرك والساكن وتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار الجسم القديم
فيما ذكرتم من القسمين وانما ينحصر فيهما ان لو وجب حصوله في المكان
اذ الحركة عبارة عندكم عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون
عبارة عن الاستقرار في المكان الواحد وهذان المعنيان انما يتحققان
ان لو وجب حصول الجسم في المكان وهو ممنوع واذا كان كذلك كان
ههنا قسم اخر وهو ان لا يكون الجسم القديم حاصلا في المكان ثم بين
ان العالم ليس في مكان بان قال لو كان العالم في مكان فذلك المكان
اما ان يكون معدوما او موجودا والقسمان باطلان فبطل القول بكون العالم
حاصلا في المكان اما القسم الاول فظاهر لاستحالة حصول الموجود في المعدوم
والعلم به ضروري ولو جاز ذلك عقلا لجاز ايضا ان يقال ان الرب
تعالى حاصل في مكان معدوم والثاني ايضا باطل لان المكان الموجود
اما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان الاول كان جسما
لو كان مشارا اليه على سبيل الاستقلال وعرضا لو كان على سبيل التبعية
وكلاهما محالان اما الاول فلان مكان العالم لو كان جسما وكل جسم
يصح عليه الحركة من مكان الى مكان فمكان العالم يصح عليه الحركة من مكان

الى مكان فمكان العالم يصح عليه الحركة من مكان الى مكان فيكون
له مكان اخر والكلام فيه كما فى الاول ويفضى الى التسلسل وانه محال
واما الثانى فلان مكان العالم لو كان عرضا افتقر الى محل فان كان
محله هو الجسم المتمكن فيه لزم الدور لافتقار كل واحد منهما الى الاخر وان
كان غيره لزم التسلسل افتقار ذلك الغير الى مكان اخر وبتقدير تسليم
فالمطلوب حاصل الى اخره جواب عن منع مقدر وهو ان يقال لا نسلم
استحالة التسلسل اجاب عنه بان قال غرضنا فى هذا المقام ابطال كون
مكان العالم جسما وهو حاصل سواء كان التسلسل باطلا او حقا اما اذا
كان باطلا فظاهر واما اذا كان حقا فلان مجموع تلك الاجسام الغير المتناهية
جسم وكل جسم يصح عليه الحركة من مكان الى مكان وكل ما كان كذلك
كان له مكان فلمجموع تلك الاجسام مكان وذلك المكان استحال ان يكون
جسما لان الخارج عن جميع الاجسام لا يكون جسما وان كان الثانى وهو
ان لا يكون مكان العالم جسما مشارا اليه فهو باطل ايضا لان ما لا يكون
مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للعالم لان مكان العالم هو الذى
يصح الحركة منه واليه وكل ما كان كذلك كان مشارا اليه ينتج كل ما كان
مكانا للعالم فهو مشار اليه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يكون
مشارا اليه لا يكون مكانا للعالم **قال** سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز
ان يقال انها كانت متحركة الى اخره **اقول** توجيه هذا
المنع ان يقال لا نسلم انا كون العالم متحركا فى الازل قولكم الحركة
يقتضى المسبوقية بالغير قلنا ان عنيتم بالحركة فى هذا القول ماهية الحركة
من حيث هى هى فلا نسلم كونها مسبوقة بالغير بل هى عندنا ازلية غير
مسبوقة بالغير وان عنيتم بها الحركة المعينة فمسلم وحق لكن لا يلزم منه
ان لا يكون العالم متحركا ازلا على معنى ان يكون قبل حركة معينة حركة
اخرى

اخرى الى غير النهاية ويكون مسمى الحركة محفوظة بتعاقب الحركات
وعند هذا ظهر فساد قولهم ان الازلية تنافى الحركة لانها اما ان تنافى
الحركة المعينة او ماهيتها فانها للحركة المحفوظة بتعاقب الحركات على معنى
ان قبل كل حركة حركة الى غير النهاية ممنوع **قال** واما الوجه
الثانى وهو ان المجموع فعل فاعل مختار فله اول قلنا لا نسلم ان المجموع
المعقول من الحركات المعينة فعل فاعل مختار ولم لا يجوز ان يكون
الفاعل فيه موجبا بالذات قوله لو كان كذلك لزم دوام ذلك المجموع بدوام
مؤثره الموجب بالذات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو امتنع تخلفه
عنه لفوات شرط او لحصول مانع وهو ممنوع فان الاثر قد تخلف عن
الموجب بالذات لاحد هذين الامرين واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يقال المؤثر فى وجود هذه الحوادث المعينة حركة كانت او غيرها
موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم بشرط لان يصدر عنه حادث
اخر بعده لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال**
سلمنا انه فعل فاعل مختار لكن لا نسلم ان فعل المختار محدث الى اخره
اقول توجيه هذا المنع هو ان يقال لم قلتم بان المجموع الحاصل
من الحركات المعينة اذا كان فعلا لفاعل مختار يلزم ان يكون حادثا
وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ان يكون القديم فعل الفاعل المختار وهو
ممنوع فان تاثير المؤثر القادر المختار فى اثره ووجوده اما ان يكون
ممكنا ازلا او لا يكون والقسم الثانى باطل والا لكان اما واجبا او ممتنعا
وكلاهما ينافيان المقدورية اما الاول فلاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل واما الثانى فلامتناع انقلاب الشئ من الامتناع الذاتى الى
الامكان الذاتى ولما بطل هذا القسم تعين الاول وهو ان يكون وجود
الحادث وتاثير المؤثر القادر فيه ممكنا ازلا وهو المطلوب او نقول

انه فعل فاعل مختار الى اخره اقول

وجود الحادث وتاثير الموثر فيه ازلا اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا
والاولان يحصلان المطلوب والثالث باطل لما مر **قال** سلمنا
لكن الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز ان يكون ساكنة الى اخره
اقول توجيه هذا السوال ان يقال سلمنا امتناع كون الاجسام
متحركة في الازل لكن لم لا يجوز ان يكون ساكنة فيه على وجه يمتنع عليها
الحركة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون قال
الامام في جواب هذا الكلام الامتناع عدم فلا يعلل لا اعرف لهذا
توجيها عليه فان امتناع الحركة سوا كان مفهوما وجوديا او عدميا
وكان معللا او غير معلل فهو بحاله اما ان يمتنع انفكاكه عن ماهية
الجسم او لا يمتنع فقوله الامتناع عدم فلا يعلل لا يتوجه عليه اصلا
لا يقال لازم الشي معلول ذلك الشي او معلول علته والا لا ستغنى
عنه وعما هو محتاج اليه ولو كان كذلك لجاز انفكاكه عنه فلا يكون اللازم
لازما هذا خلف واذا كان كذلك كان معنى هذا الكلام ان امتناع
الحركة اما ان يكون معلولا لماهية الجسم او لعلتها او ليس معلولا لهما
وهذا الترديد انما يصح لو كان الامتناع معللا وهو ممنوع فان
الامتناع مفهوم عدمي والمفهومات العدمية لا يعلل لانا نقول
هذا ايضا ليس بشي اما اولا فلانه لا يلزم من استغنا الشي عن شي
اخر وعما يحتاج اليه معلولها مع امتناع انفكاكها عنه واما ثانيا فلان
الامتناع اذا لم يكن معللا كان داخلا في القسم الثاني من الترديد
لان الشي اذا لم يكن معلولا لم يكن معلولا لماهية الجسم ولا لعلتها
وكان ينبغي ان يختار القسم الثاني من الترديد ويتكلم عليه **قال**
سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا الى اخره **اقول** توجيه
هذا السوال ان يقال لو صح ما ذكرتم من الترديد لزم احد الامرين

وهو اما امتناع وجود العالم في الازل او جواز كون العالم ازليا
وانتم لا يقولون بشي منهما اما الملازمة فلان العالم يمتنع ان يكون
ازليا عندكم فهذا الامتناع اما ان يكون لازما لماهية الجسم او لا يكون
فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا ابدا فيمتنع وجوده في لا يزال
وان كان الثاني لزم جواز كون العالم ازليا وهذا فيه نظر لانه يلزم
من لزوم امتناع الوجود في الازل لزوم امتناع الوجود مطلقا وهو ممنوع
فان امتناع الوجود في الازل دايما ثابت مع جواز الوجود في لا يزال
قال واما الوجه الثاني فنقول لا نسلم كون السكون وصفا
ثبوتيا **اقول** السكون عند المتكلمين وصف وجودي لانه عبارة
عن الحصول في الجز الواحد اكثر من زمان واحد والتقابل بينه وبين
الحركة تقابل التضاد وعند الحكما السكون امر عدمي لانه عبارة عن عدم
الحركة عما من شانه ان يكون متحركا والتقابل بينه وبين الحركة تقابل
العدم والملكة وقد عرفت ان الدليل على ان السكون لو كان قديما امتنع
زواله لا يتم الا اذا بين كون السكون امرا وجوديا لجواز زوال العدم
القديم ولما كان كذلك منع الحكما في هذا المقام كون السكون امرا وجوديا
لجواز زوال العدم القديم ولما كان كذلك منع الحكما فلا بد للمتكلمين من
بيان ذلك ليتم دليلهم المذكور ونحن نذكر في الجواب ادلتهم عليه **قال**
سلمنا ذلك لكن لا نسلم افتقاره الى الموثر الى اخره **اقول** توجيه
هذا السوال ان يقال سلمنا كون السكون وصفا ثبوتيا وانه ممكن لكن لا نسلم
افتقاره الى الموثر وانما يفتقر اليه ان لو كان الامكان علة للحاجة الى
الموثر وهو ممنوع عندكم بل علة الحاجة الى الموثر عندكم هو الحدوث
والحدوث جزء منها او شرط لها على اختلاف اراء المتكلمين واذا كان
كذلك فلا يمكنكم بدون افتقار هذا السكون الى الموثر الا اذا بينتم انه

حادث لكنكم بينتم حدوثه على انه مفتقر الى المؤثر وهو دور قال
سلمناه لكن لا نسلم ان القديم لا يعدم الى اخره اقول لما فرغ عن
السوال على مقدمات الدليل الدال على ان السكون لو كان قديما
لامتنع زواله شرع في ايراد النقض على كبرى القياس المنتج لهذه
الشرطية لان هذه الشرطية انما ينتجها قياس مركب من متصلة وحملية هكذا
لو كان السكون قديما لكان قديما وكل قديم امتنع زواله ينتج لو كان
السكون قديما امتنع زواله ثم نجعل هذه النتيجة شرطية لقياس استثنائي
ونستثني نقيض التالي حتى ينتج نقيض المقدم ولما كان كذلك قال
كبرى القياس منقوض بصورتين احديهما ان الله تعالى كان قادرا
في الازل على ايجاد العالم اي قادرية الله تعالى على ايجاد العالم
ازلية ثم اذا اوجده ما بقي تلك القادرية الازلية لانها لو بقيت لزم تعلق
القدرة بالموجود الحاصل وانه محال لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
ثم اورد على نفسه سوالا بان قال لا نسلم عدم قدرة الله تعالى على
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وظاهر قدرته عليه فان الله تعالى يعدمه
ثم يعيده مرة اخرى اجاب عنه بان قال هذا لا يتوجه علينا لان كلامنا
في القادرية التي تعلقت بايجاد العالم ابتداء ولا شك انها بعد ايجاد
العالم ما بقيت وما ذكرتموه تعلق اخر وهو تعلق قدرة الله تعالى بايجاد
العالم بعد اعدامه الصورة الثانية وهي ان الله تعالى كان عالما
في الازل بان العالم سيوجد اي عالمية الله تعالى بان العالم سيوجد
ازلية فاذا اوجده ما بقي تلك العالمية القديمة والا لكان ذلك جهلا
وانه على الله تعالى محال قال والجواب عن الاول
لا بداية لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا الى
اخره اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان امكان

حدوث العالم لا بداية له ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم منه صحة وجود
العالم في الازل على ان يكون وجود العالم موصوفا بالازلية فان امكان
الشي جاز اجتماعه مع شي اخر مع امتناع وجود ذلك الشي معه فان الحادث
بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا لا سبقا ذاتيا وانه لا بداية لصحة وجوده
بهذا الشرط والا لكان قبل تلك البداية اما واجبا او ممتنعا وكلاهما
محالان والا لزم منه الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال ولانه لو كان واجبا لكان قديما
فالحادث قديم هذا خلف ولان الحادث المسبوق بالعدم سبقا زمانيا
لو كان له بداية لا ينتهي في حدود التقدم الى حد لو وجد قبله بزيادة لحظة
يصير ازليا وانه محال والا لكان الشي الذي له اول يصير بحيث
لا اول له بزيادة لحظة واحدة منها وهو محال بالضرورة فعلم ان الحادث
بهذا الشرط لا اول لا بداية لصحة وجوده مع انه يمتنع ان يكون ازليا
للتنافي بين الازلية التي هي عبارة عن نفي الاولية وبين السبق
بالعدم السبق الزماني فكذلك امكان كتابة زيد يجامع عدم كتابته
مع امتناع مجامعة كتابته معه قال وعن الثاني ان تقدم
عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم
عندنا كتقدم اجزا الزمان بعضها على البعض عندكم الى اخره
اقول تقرير هذا الجواب ان يقال لا نسلم انحصار اقسام التقدم
في الخمسة المذكورة ودعوى الضرورة في هذا المقام غير مسموع والذي
يدل على وجود قسم اخر خارج عما ذكرتم من الاقسام هو ان اجزا الزمان
بعضها متقدم على البعض والعلم به ضروري وذلك التقدم ليس بالعلية
لوجوب كون العلة قبل المعلول وامتناع ان يكون اجزاء الزمان بعضها
بالنسبة الى البعض كذلك وليس ايضا بالطبع لان المتقدم بالطبع يجوز

ان يوجد في المتاخر بالطبع واجزا الزمان امتنع ان يوجد بعضها مع
البعض وليس ايضا بالشرف لان المتقدم بالشرف يجوز ان يقارن
المتاخر ويمتنع ذلك في اجزا الزمان ولان اجزا الزمان متشابهة من
حيث هي اجزاء للزمان فلا يكون بعضها اشرف من بعض وليس ايضا
بالمكان وذلك ظاهر ولا بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان
والا لكان الكلام فيه كما في الاول فيلزم وجود ازمنة بغير نهاية
يحيط بعضها بالبعض وانه محال فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها
عن البعض خارج عما ذكرتم من الاقسام الخمسة واذا ثبت ذلك فنقول
لم لا يجوز ان يقال تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله
على وجود العالم كتقدم اجزا الزمان بعضها على البعض فان تقدم
اجزا الزمان بعضها على البعض ليس بالزمان والا لزم التسلسل الذي
ذكرناه واذا عقل التقدم ههنا بدون زمان فليعقل ايضا في تقدم عدم
العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم بدون
الزمان لا يقال اما منع الحصر فمكابرة وانما تقدم اجزا الزمان بعضها
على البعض بالزمان على معنى ان عدم اليوم واقع في زمان امس وعدم
امس واقع في زمان قبل امس وهكذا الى غير النهاية والتقدم بالزمان
على هذا الوجه لا يقتضي ما ذكرتم من التسلسل وتقدم عدم العالم على وجوده
استحال ان يكون بهذا التفسير والا لزم ان يكون عدمه واقعا في زمان
قبله ولو كان كذلك يلزم قدم الزمان ومن قدم الزمان قدم
الحركة ومن قدمها قدم الجسم والقول بالحدوث على هذا التفسير يقتضي
القدم ونقول ايضا لم لا يجوز ان يكون تقدم اجزاء الزمان بعضها على
البعض بالطبع قوله لان المتقدم بالطبع يجوز ان يقارن المتاخر
بالطبع قلنا ان ادعيتم ذلك كليا فهو ممنوع ولئن ادعيتم جزئيا فسلم ولكن

لم قلتم بان اجزا الزمان من قبيل ما يجوز ان يجتمع الجزء الاول منه مع الجزء
الثاني لا بد له من دليل لانا نقول اما قولكم بان منع الحصر مكابرة لانا
بينا ان تقدم اجزا الزمان بعضها على البعض ليس لشيء مما ذكرتم من
الاقسام الخمسة وقولكم ان ذلك بالزمان على معنى ان عدم اليوم واقع
في زمان امس وعدم امس قبل امس وهكذا الى غير النهاية فمسلم
ولا نزاع فيه وانما الكلام في تقدم الامس على اليوم الذي هو تقدم
اجزاء الزمان بعضها على البعض لا في تقدم عدم اجزاء الزمان عليها
واين احدهما من الاخر واما قوله لم لا يجوز ان يكون تقدم اجزاء الزمان
بعضها على البعض بالطبع قلنا لان المتقدم بالطبع لما كان مفسرا بما يجوز
ان يوجد مع المتاخر منه اذ يستلزم هذا المعنى ومن شرط الحد وجوب
الاطراد استحال تحقق المتقدم بالطبع دون هذا المعنى واذا كان كذلك
استحال ان يكون تقدم اجزا الزمان بعضها على البعض بالطبع لامتناع
تحقق هذا المعنى فيها **قال** وعن الثالث انا اذا فرضنا متحيزين
يتماسان فنعني بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة ان لا يبقى
تلك المماسة الى اخره **اقول** توجيهه ان يقال انا لا نفسر الحركة
بانتقال الجسم من مكان الى مكان والسكون باستقراره في المكان
الواحد حتى يتوجه علينا ما ذكرتم من المنع وانما نعني بالسكون بقاء
المماسة الحاصلة بين المتحيزين وبالحركة عدم بقاء تلك المماسة فانا
اذا فرضنا متحيزين متماسان فما دامت تلك المماسة باقية سميناهما ساكنين
وان زالت تلك المماسة سميناهما متحركين ولا واسطة بين بقاء المماسة
ولا بقائها وعلى هذا لا حاجة الى حصول الجسم في الحيز والمكان فظهر
ان الجسم لو كان قديما لكان اما متحركا او ساكنا واعلم ان هذه العناية
دافعة للمنع المذكور لكنها انما تستقيم اذا فرضنا وجود متحيزين متماسين اما

اذا فرضنا وجود متحيز واحد لا يصدق عليه الحركة والسكون بهذا التفسير
فلا يتم الدليل المذكور على حدوثه ولانا لو فرضنا متحيزين متماسين تحركا على
وجه بقيت المماسة بينهما كانا ساكنين على ما ذكرنا من التفسير وانه
محال بالضرورة ومستبعد من حيث العرف والاستعمال اذا عرفت هذا
فالاولى ان يدعى العلم الضروري بحصول الجسم في الحيز والمكان
ثم نقول ان بقي في ذلك الحيز اكثر من زمان واحد كان ساكنا والا
لكان متحركا واما ما ذكروه من الشك فقال قال المتكلمون في جوابه
لم لا يجوز ان يكون المكان من الامور الفرضية الاعتبارية ولا وجود
له في الخارج قوله لانه يمتنع حصول الموجود في المعدوم قلنا لا نسلم
وما الدليل عليه فان المتكلمون ذهبوا الى ان المكان امر عدمي يحصل
فيه الجسم الموجود ولانه لما جاز حصول الامور الاضافية كالبنوة والابوة
التي هي اعدام في المحال الموجودة فلم لا يجوز عكسه ايضا ويمكن ان
يقال على الشق الثاني لم لا يجوز ان يكون موجودا ومشارا اليه بالاستقلال
قوله لو كان كذلك لكان جسما قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان مشارا
اليه بانه ههنا او هناك على سبيل الاستقلال اما اذا كان مشارا اليه لكن
لا يكون مشارا اليه بانه ههنا او هناك على سبيل الاستقلال لا يكون جسما
والمكان كذلك عندنا وان ورد الكلام في هذا وقيل مكان الجسم اما
ان يكون مشارا اليه بانه ههنا او هناك او لم يكن اخترنا القسم الثاني قوله
فحينئذ يكون عرضا قلنا لا نسلم فان العرض هو الذي يكون مشارا
اليه على سبيل الاستقلال اصلا والمكان مشار اليه على سبيل الاستقلال
ولو كان غير مشار اليه بانه هنا او هناك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يحصل الجسم
في مكان غير مشار اليه قوله لان مكان الجسم يصح الحركة عنه واليه
وكل ما كان كذلك كان مشارا اليه من حيث هو هو ومسلم لزم ارادتها

كون وجوب كون ما يصح الحركة عنه واليه مشارا اليه من حيث هو هو ومسلم
ان اردتم وجوب كونه مشارا اليه في الجملة بواسطة حصول الجسم فيه وايضا
فان الصورة الجسمية حالة في الهيولى والهيولى غير مشار اليها والصورة الجسمية
مشار اليها فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا واما الحكما فقد اختار
كون المكان عرضا وفسروه بالسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله لو كان عرضا لافتقر الى محل
قلنا نعم ولا يجوز ان يكون محله غير الجسم المتمكن فيه واما التسلسل
ممنوع لانه انما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل جسم مكان وليس الا وكذلك
عندنا فان الاجسام ينتهي الى الفلك الاعظم المحيط بكل العالم وليس له
مكان بل وضع فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من برهان ولما جر البحث
الى الكلام في المكان فذكر مذاهب الناس فيه مع اشارة حقيقية
الى حججهم فنقول انا نشاهد ونعلم بالضرورة ان الجسم ينتقل من جهة
الى جهة ومن جانب الى جانب والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل
تارة بالحيز وتارة بالجهة وبالحيث وتارة بالمحاذاة وتارة بالمكان فمكان
الشيء هو الذي يكون فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه غيره ويتوارد
عليه المستقلات على سبيل البدل ثم اختلفوا في هذا الشيء فذهب القائلون
بالفضا والبعد الى انه امر بعد ويسري فيه الجسم وذهب ارسطو
واتباعه الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي والاولون اختلفوا فذهب المتكلمون الى انه عدم
محض ونفي صرف وحجتهم هو الشق الثاني من الشك المذكور في امتناع
كون الجسم حاصلا في الحيز وقد عرفت جوابه وذهب افلاطون الى انه
عبارة عن الفضا والبعد المجرد عن المادة واحتج عليه بوجهين الاول
انه لا شك ان بين طرفي الطاس المملوء من الما مقدارا من البعد فلو قدرنا

خروج الماء منه وعدم دخول جسم اخر فيه فلابد ان يكون بين طرفي
الطاس بعد خالي عن الاجسام فثبت ان المكان هو البعد المجرد عن
المادة لا يقال ما ذكرتموه يقتضي وجود البعد الخالي عن الاجسام
على هذا التقدير ولا نزاع فيه لانا نقول هذا التقدير ممكن الوقوع لان الخلا
ممكن الوقوع على ما سنبينه وامكان وقوعه مستلزم امكان وقوع هذا التقدير
والمدعى ليس الا وجود ابعاد خالية عن الاجسام على تقدير ممكن الوقوع
الثاني ان البعد المخصوص بين طرفي الطاس معلوم بالضرورة وهو لا يتغير
ولا يتبدل والاجسام الحاصلة داخل الطاس مختلفة متعاقبة لكون الطاس
تارة مملوا من الماء وتارة من الهواء والشي الذي لا يتغير مغاير للشي الذي
يتغير ثم انه ابطل كون المكان عبارة عن السطح بانه لو كان كذلك لكانت
الحركة عبارة عن الانتقال من سطح الى سطح اخر ولو كان كذلك لزم ان
يكون الواقف في الهواء والحجر الواقف في الما حال جريان الهواء والما عليهما
متحركين لتبدل السطوح عليهما في كل ان وكونهما ساكنين معلوم بالضرورة
ولان المكان لو كان عبارة عن السطح لكانت الذرة الموضوعة في
الحقه المنتقله من خراسان الى بغداد ساكنة لبقا المماسة الحاصلة
بين سطحها وسطح بها وكونها متحركة معلوم بالبديهة واصحاب ارسطو
فقد احتجوا على فساد كون المكان عبارة عن البعد بانه لو كان كذلك لزم
اجتماع البعدين وانه محال بيان الشرطية ان المتمكن اذا حصل في المكان
لزم بقاء كل واحد من البعدين اعني بعد المكان وبعد المتمكن متميزين
لامتناع حصول المعدوم في المعدوم والاتحاد واما فساد التالي فلانه
لا معنى للبعد الشخصي الا البعد الذي بين طرفي هذا الاناء مثلا وذلك
ليس الا واحدا بالمشاهدة ثم قال ولا معنى المكان الا الشي الذي يحصل
فيه المتمكن ولا يجوز ان يكون ذلك الحصول على وجه المداخلة لما مر فبقي

ان يكون على وجه المماسة والمماس للمتمكن ليس الا السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولكل واحد من
الفريقين حجج اخر مذكورة في الكتب الحكمية **قال** لا يقال لم لا يجوز
ان يقال العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير
الذي ذكرتموه لا يعرض الا عند حصول الجزئين **اقول** توجيهه
ان يقال لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما متحركا او ساكنا و
انما يلزم ذلك ان لو كان اكثر من واحد لانكم فسرتم السكون ببقاء
المماسة والحركة بعدم بقائها والسكون والحركة على هذا التفسير يعرض
الا عند حصول جزئين او متحيزين متماسين اما اذا كان واحدا فلا يلزم
كونه متحركا او ساكنا فلم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل اجاب
عنه بقوله بينا ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الان
علمنا انه لم يكن واحدا توجيهه ان يقال لو كان الجسم ازليا فاما ان يكون
واحدا او اكثر من واحد والاول محال لان الواحد استحال ان ينقسم
والعالم منقسم فلم يكن واحدا واذا بطل هذا تعين الثاني وحينئذ يلزم
كونه متحركا او ساكنا لما مر وفي هذا الجواب نظر لان السايل ليس يريد
بالواحد الجزء الذي لا يتجزى بل الجسم الواحد واذا كان كذلك سقط
هذا الجواب **قال** قوله الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا
هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر ينقضي ومن
امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير والازلية منافية
لهذا المعنى والجمع بينهما محال **اقول** توجيهه ان يقال
الحركة سوا كانت بحسب الشخص او بحسب النوع استحال ان يكون ازلية
اما بحسب الشخص فقد سلمتم واما بحسب النوع فلانها مركبة من جزئين
احدهما ينقضي والاخر يحصل وكل ما كان كذلك كانت ماهيته متعلقة

بالمسبوقية بالغير والمسبوق بالغير استحال ان يكون ازليا فاذن بين
الازلية والحركة تناف وفيه نظر لانا لا نسلم كون الحركة بحسب النوع
مركبة مما ذكرتم من الامرين ثم الذي يدل على امتناع ذلك لان الحركة
بحسب النوع موجودة في الخارج فلو تركبت من امر انقضى ومن امر حصل
لزم تركب الموجود الخارجي من الامر المعدوم في الخارج والموجود فيه
ضرورة انعدام الجزء المنقضي عند وجود الجزء الاخر وذلك محال يابأه
العقل بالبديهة واذا كان كذلك فالاولى ان يقال ماهية الحركة
بما هي هي يقتضي المسبوقية بالغير اعني لان المسبوقية بالغير من لوازمها
والعلم به ضروري لا يقال ما ذكرتموه يدل على ان الحركة غير حاصلة
في الازل ونحن نسلم ذلك اذ الازل ليس شيئا يستقر فيه شيء اخر كما يستقر
الشيء في ظرفه ووعايه ومكانه وزمانه وانما الكلام في الحركة الازلية
بمعنى اخر وهو ان يكون قبل كل حركة حركة لا الى اول وما ذكرتموه لا يبطل
ذلك لانا نقول لو كان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى الى غير النهاية
لزم ان يكون مسمى الحركة يقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينافيهما
قال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا
ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق قلنا سنقيم الدلالة على فساده
في باب اثبات القادر ان شاء الله تعالى **اقول** الامام احال
جواب هذا السوال على مسئلة اثبات القادر والذي يراد ههنا ان
المؤثر في مجموع الحوادث حركات كانت او غيرها لو كان موجبا بالذات
فان توقف تاثيره فيه على شرط حادث لزم ان يكون ذلك الشرط خارجا
عنه لوجوب تغاير الشرط للمشروط وداخلا فيه لكونه فردا من افراده
فيلزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد داخلا في الشيء خارجا
عنه وانه محال وان لم يتوقف على شرط حادث لزم من قدمه قدم
ذلك

ذلك المجموع ومن قدمه قدم افراده فيلزم قدم كل فرد من افراد
الحوادث وانه محال وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو توقف على شرط
حادث لزم ان يكون ذلك الشرط خارجا واما وجوب تغاير الشرط
للمشروط فلا يقتضي خروج الشرط من ماهية المشروط وانما يقتضي ذلك
ان لو كان الجزء مفهومه غير مفهوم الكل وهو ضروري البطلان وان
فسر الشرط بما يكون خارجا عنه منعنا المقدمة القائلة بانه لو لم
يتوقف على شرط حادث لزم من قدمه قدم ذلك المجموع لجواز ان
توقفه على شرط حادث داخل **قال** قوله لم لا يجوز ان
يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله **اقول**
لما كان القادر هو الذي يقصد الى ايجاد الشيء والقصد الى ايجاد
الشيء يستدعي ان يكون له عدم قبل ذلك استحال ان يكون القديم
فعلا للفاعل المختار والعلم به ضروري قيل لو كان القادر مفسرا
بما ذكرتم فقصده الى ايجاد الشيء ان كان حال عدمه لزم وجوده حال
عدمه وان كان حال وجوده لزم ايجاد الشيء حال وجوده لا يقال
يقصد الان الى ايجاده في الزمان المستقبل لانا نقول هذا ايضا
باطل لان القصد الجازم والارادة المتعلقة بالايجاد لم يتحقق الان
والا لزم الايجاد وانما الحاصل الان هو العزم على القصد الى ايجاده
في الزمان المستقبل فعند مجيء الاستقبال يعود الكلام فيه واجيب
عنه بان قيل لم لا يجوز ان يتعلق القصد به من حيث هو ممكن من
غير التفات الى وجوده وعدمه وان كان ذلك لا يستلزم القصد في
احدى الحالين سلمنا لكن لم لا يجوز ان يتعلق القصد به حال وجوده
بشرط ان يكون معدوما قبل ذلك يلزم ايجاد الموجود قلنا ان عنيتم
به ايجاد الموجود بوجود غير ما حصل من ذلك القصد فهو ممنوع وان عنيتم

به ايجاد الموجود تعين ذلك الوجود فمسلم و لم قلتم بانه محال
سلمناه لكن لم لا يجوز ان يقصد الان الى ايجاده فى الزمان المستقبل
قوله لو تحقق القصد الجازم والارادة المتعلقة بالايجاد فى الان
ومسلم ان عنيت لزومه فى الزمان المستقبل واما قوله فاذا جاء
الاستقبال يعود الكلام فيه قلنا يتعلق القصد به حال وجوده لا على
معنى انه يوجد بوجود مغاير للوجود الحاصل فى هذا الزمان بالقصد
الحاصل فى الزمان الاول بل يوجده بهذا الوجود فالحاصل ان
القصد فى الزمان الاول يتعلق بايجاد الشئ فى الزمان الثانى
وفى الزمان الثانى يتعلق باستمراره بذلك الوجود **قال**
قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول
الامتناع عدم فلا يعلل **اقول** قد عرفت فساد هذا السوال
وعدم توجيهه وايراده على مقدمة من مقدمات الدليل الذى ذكره
الامام اولا فى امتناع كون الجسم ازليا مع كونه ساكنا والامام اجاب
عنه بان بين ان السكون بالتفسير الذى مر ذكره وهو المماسة الحاصلة
بين جسمين او مماسة الجسم لجسم اخر امر وجودى لانه نقيض اللامماسة
التى هى عدمية لكونها محمولة على العدم وكون المحمول على العدم
عدميا فيكون المماسة وجودية لان احد النقيضين لا بد ان يكون
وجوديا وانت قد عرفت غير مرة ضعف هذا النوع من الكلام
وانه لا يجب ان يكون شئ من النقيضين وجوديا ومع ذلك فلقائل
ان يقول انتم فى الدليل المذكور عللتم الامتناع لا السكون فلا ينفعكم
كون السكون وجوديا وله ان يجيب عنه ونقول اذا ثبت ان السكون
امر وجودى فنقول لو كان الجسم الازلى ساكنا فاما ان يكون ذلك
السكون من لوازمه او لا يكون والاول باطل والا لما تحرك الجسم
فقط

فقط و الثانى ايضا محال والا لجاز زواله عن الجسم فى الازل
فيلزم جواز كون الجسم فى الازل متحركا وقد بينا امتناعه ويرد عليه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون السكون من العوارض فلا يفارق الجسم
الازلى فى الازل وانما يفارقه فى لا يزال والمتكلمون ذكروا وجهين
لبيان كون السكون وجوديا احدهما انه عبارة عن الحصول فى الحيز اكثر
من زمان واحد وهو وجودى لانه نقيض اللاحصول فى الحيز الذى
هو عدمى لصدقه على المعدوم فيكون الحصول وجوديا لان احد النقيضين
يجب كونه وجوديا وثانيهما ليس جعل احدهما اعنى الحركة والسكون
عدما للاخر اولى من العكس لكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول فى
الحيز الا ان الحركة حصول مسبوق بحصول فى حيز اخر والسكون حصول
مسبوق بحصول فى ذلك الحيز فاما ان يكونا وجوديين او عدميين والثانى
محال لكون الحركة وجودية بالاتفاق فتعين الاول ويلزم منه كون
السكون وجوديا وهو المطلوب وكلاهما مبنيان على ان السكون عبارة
عن الحصول فى الحيز اكثر من زمان واحد وفيه النزاع **قال**
قوله يلزمكم هذا فى صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح
الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما ههنا السكون ثبوتى فيصح التقسيم
الذى ذكرناه **اقول** توجيه هذا السوال فقد عرفته واما هذا
الجواب فلا توجيه له بظاهره ومعناه ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا والعالم نفى محض فلا يصح وصفه بالامتناع
الذى هو صفة ثبوتية واما السكون فقد ثبت انه صفة ثبوتية فيصح
وصفه بالامر الثبوتى وان شئنا توجيه هذا الجواب فطريقه ان
نختار القسم الثانى وهو ان لا يكون الامتناع من لوازم العالم قوله
فحينئذ يلزم جواز وجود العالم فى الازل قلنا لا نسلم وانما يلزم

ان لو كان للعالم وجود حتى يلزم من عدم لزوم الامتناع له لزوم
جواز الوجود له وهو ممنوع فان العالم عندنا في الازل نفي محض
وعدم صرف فلا يلزمه شيء من النقيضين واما السكون فقد بينا
انه امر موجود في الخارج فاذا لم يكن الامتناع لازما له كان جواز
الوجود لازما له بالضرورة لامتناع خلو الموجود في الخارج عن لزوم
احد النقيضين وفيه نظر تعرفه اذا ما ملت فيه **قال** قوله
علة الحاجة الحدوث قلنا بل الامكان وقد تقدم بيانه **اقول**
الامام اجاب عن هذا السوال بشيء لا يندفع به ما قاله الحكماء لان
الحكماء انما ذكروا السوال على طريق الالزام وانهم يعتقدون ان علة
الحاجة ليس هو الحدوث وانما هو الامكان واذا كان كذلك لا يندفع
بقوله ان علة الحاجة هي الامكان اللهم الا على اختياره واختيار
بعض المتكلمين **قال** قوله تعلق قدرة الله تعالى بايجاد
العالم وتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود
العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان ازلا وابدا
اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان تعلق
قدرة الله تعالى وتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم بل هما عن
الامور الاضافية ولا وجود لها عندنا والتغير انما وقع فيهما لا في القدرة
والعلم القديمين فانهما باقيان ازلا وابدا لا يتغيران اصلا لكن
لقائل ان يقول احد الامرين لازم وهو اما كون التعلق امرا وجوديا
او عدم اقتضاء تبدل احدى الحالتين بالاخرى يكون احدهما وجودية
وكل منهما يبطل مقدمة من مقدمات دليلكم اما الاول فلان
التعلق ان كان وجوديا فقد حصل المرام وان كان عدميا فعند وجود
العالم حصل اللاتعلق وهو ايضا عدمي لكونه محمولا على العدم
فقد

فقد تبدل احدى الحالتين بالاخرى مع كون كل واحد منهما عدميا وهو الامر
الثاني واما الثاني فلان اللازم ان كان هو الاول لزم زوال
القديم وتعدد صفات الله تعالى وان كان هو الثاني بطل قولكم
ان المماسة وجودية لان نقيضها وهو اللامماسة عدمية وانما يلزم
ذلك ان لو كان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يقتضي ان يكون احدهما
وجودية ونحن نتكلم على خلاف هذا التقدير ويمكن تحرير هذه النكتة
على وجه يندفع عنه اكثر هذه الاسولة وهو ان نقول لو كان الجسم
ازليا فاما ان يكون حاصلا او لا يكون وكلاهما محال لان اما الملازمة
وانتفاء الامر الثاني فظاهران لا خفاء فيهما واما انتفاء الامر الاول فلان الجسم
لو كان حاصلا في الحيز مع كونه ازليا فاما ان يحصل في حيز معين او في حيز
غير معين والثاني محال بالضرورة وكذا الاول لان حصوله في الحيز المعين
ان كان واجبا لذاته امتنع خروجه عنه لذاته وهو باطل وان كان ممكنا
كان حصوله فيه لامر وسبب فذلك السبب ان كان موجبا بالذات لزم
الترجيح من غير مرجح ضرورة ان نسبة جميع الاحياز اليه على السوية
واختصاصه باحدها دون الاخر ترجيح من الموجب بالذات من غير مرجح
وانه باطل بالضرورة وان كان مختارا لم يكن الحصول في ذلك الحيز قديما
لامتناع ان يكون القديم فعلا للفاعل المختار واذا كان كذلك كان الجسم
حادثا لانه لو كان قديما لكان حصوله في ذلك الحيز قديما لان لازم القديم
قديم ولو كان الجسم حادثا يلزم حدوثه بتقدير ازليته وانه محال
ولقائل ان يقول لا نسلم ان نسبة جميع الاحياز اليه على السوية وانما
يكون كذلك ان لو كان هناك حيز اخر غير ما حصل فيه الجسم وهو ممنوع **قال**
اما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل اربع الفاعل والمادة
والصورة والغاية قالوا ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم

اقول اما العلة الفاعلية فقد حدها الشيخ بانها ذات وجود
ذات اخرى بما هو بالفعل من هذا و وجود هذا بالفعل ليس من ذلك
والامام حدها بانها الذى يوثر فى وجود الشى واما العلة المادية فهى
الجزء الذى به يحصل الامكان للشى واما العلة الصورية وهى جزء الشى
الذى يجب عند حصوله لكن لا به بل به وبغيره واما العلة الغائية فهى
التى لاجلها الشى والتعريف الشامل لجميع هذه الامور انه الذى يحتاج اليه
الشى والدليل على انحصار العلة فى هذه الامور الاربعة ان ما يحتاج
اليه الشى اما ان يكون جزءا منه او لا يكون فان كان الاول فان كان
جزءا به يكون موجودا بالفعل فهو الصورة وان كان جزءا به يكون موجودا بالقوة
فهو المادة وان كان الثانى فان كان موثرا فى وجود الشى فهو الفاعل
وان كان علة لعلة الفاعل فهو الغاية واعلم ان الجزء المادى للشى
يطلق عليه اسماء ثلثة الهيولى والمادة والموضوع اما الهيولى فباعتبار
قبوله للصور المتعاقبة واما المادة فبالاعتبار ان الشى منه يتكون ويستمد
واما الموضوع فباعتبار كونه محلا للصورة **قال** اما بالنظر
الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له موثر قديم الى اخره
اقول هذا شروع فى اثبات قدم العالم اخذا من العلة
الفاعلية قال لو كان العالم محدثا فلا بد له من محدث لامتناع حدوث
الشى ودخوله فى الوجود من غير علة وذلك المحدث استحال ان يكون
محدثا والا لافتقر الى محدث اخر والكلام فيه كما فى الاول فهو اذن
قديم فبعد ذلك اختصاصه بالوقت الذى احدثه فيه اما ان يفتقر الى
مرجح او لا يفتقر والاول محال لان قبل وجود العالم ليس الا العدم المحض
والنفى الصرف فلو اختص حدوثه بوقت معين دون غيره من الاوقات
لزم الامتياز فى العدمات والامتياز من عوارض الوجود فكان العدم
موجودا

موجودا هذا خلف والثانى ايضا محال والا لزم ترجح احد طرفى الممكن
على الاخر من غير مرجح وانه محال **قال** واما النظر الى المادة
الى اخره **اقول** هذا هو الدليل على قدم العالم باعتبار المادة
وتقريره ان نقول كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا وهذا الامكان
ليس عبارة عن صحة اقتدار القادر كما ذهب اليه قوم وهم بعض المتكلمين
لانا اذا قلنا القادر صح منه ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد المحال لان
الممكن فى نفسه صحيح الوجود والمحال ليس كذلك واذا كان الكلام حسنا
منتظما ولولا تغاير هذين المفهومين والا كان ذلك تعليلا للشى بنفسه
وانه محال بل هو عبارة عن الصحة العائدة الى ذات الممكن وهذه الصحة
امر وجودى لان نقيضها وهو اللاصحة عدمى لحمله على العدم ونقيض
العدم وجود وليست جوهرا قائما بنفسه بل هى عرض يفتقر الى محل تقوم به ومحلها
ان كان حادثا افتقر الى محل اخر ولزم التسلسل وانه محال فاذن لا بد له
من محل قديم وهو الهيولى واذا كانت الهيولى قديمة وقد ثبت امتناع خلوها
عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة ولزم من قدمها قدم الجسم وهو المطلوب
قال واما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم
الزمانى الى اخره **اقول** اعلم ان هذه الشبهة تعرف بالشبهة
الزمانية وقد عرفت ان الزمان مقدار الحركة وهو يشبه الصورة فلهذا اسماه
بالصورة اذا عرفت هذا فاعلم ان الزمان لا يقبل العدم الزمانى اى يكون
عدمه واقعا فى الزمان وان كان يقبل العدم الذاتى بمعنى ارتفاعه
عن الخارج وذلك ظاهر لان مسمى الزمان لو كان عدمه واقعا فى الزمان
يلزم ان يكون الشى موجودا حال كونه معدوما وانه محال واذا لم يقبل مسمى
الزمان للعدم الزمانى ضرورة ان عدمه قبل وجوده حينئذ يكون واقعا فى
زمان لمشاغلة الان والمقدر خلافه والامام ايضا يريد بذلك ان الزمان

يمتنع ان يكون حادثا حدوثا زمانيا ويجوز به عن الحدوث الذاتي وانه
ثابت له ولكل ممكن وان كان قديما اذا عرفت هذا فنقول استدل
الامام عليه بان قال لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده والعلم به ضروري وذلك السبق ليس نفس العدم لان العدم من
حيث هو عدم قد يكون قبل الحدوث كما يوجد الحادث بعد عدمه وقد يكون
بعد الحادث كما اذا عدم الحادث بعد وجوده فالقبل لا يكون بعد
مفهوما اذن امر وجودي فلا بد له من محل وعروضه لكل المحل اما ان يكون
بالذات او بالتبع فان كان الاول يلزم منه وجود الزمان لان الشي
الذي يعرض السبق بالذات هو الزمان فيلزم ان يكون قبل الزمان
زمان اخر وان كان الثاني لابد ان ينتهي الى شي يكون عروضه
لمحله بالذات لامتناع التسلسل ويلزم منه ايضا وجود الزمان فقبل اول
الحادث الذي هو الزمان زمان اخر والكلام فيه كما في الاول فعلم
ان الزمان لو كان حادثا حدوثا زمانيا يلزم منه ان يكون قبل كل حادث
حادث لا الى اول وانه محال وما يلزم منه المحال فهو محال فالزمان
اذن قديم وهو من عوارض الحركة فيلزم من قدمه قدمها ومن قدمها
قدم الجسم وهو المطلوب **قال** واما بالنظر الى الغاية
الى اخره **اقول** هذا شروع في اثبات قدم العالم اخذا من العلة
الغائية وتقريره ان العالم لا بد له من موجد لكونه ممكنا لذاته وذلك الموجد
لا يخلو اما ان يكون مختارا او موجبا والاول محال لان المختار انما يفعل
الفعل لغاية وغرض اذ لو كان لا لغاية وغرض لكان عبثا وهو على الحكيم
محال واذا كان فعله لغاية وغرض كان وجود ذلك الغرض اولى به من
عدمه والا لم يكن غرضا واذا كان كذلك كان البارئ تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بذلك الفعل وهو على الله محال لا يقال لا نسلم ذلك وانما يكون
كذلك

كذلك لو كانت فاعلية لاجل غرض يرجع اليه ولم لا يجوز ان يكون فاعليته
لاجل الاحسان الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير اما ان
يكون بالنسبة اليه اولى من لا احسانه اليه فان كان الاول عاد
الاشكال وان كان الثاني لم يكن غرضا واذا بطل هذا القسم تعين انه
موجب بالذات وستعلم انه يلزم من دوام وجوده دوام معلوله لانه
يلزم قدم العالم وهو المطلوب **قال** والجواب عنه منقوض
باختصاص الكوكب بالوضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص
احد جانبي المتمم بالثخن والجانب الاخر بالرقة **اقول** واعلم
ان الفلك الذي مركزه مركز العالم اذا انفصل عنه فلك اخر مركزه خارج
عن مركز العالم بحيث يماس محيطه محيط الفلك الاول على نقطة مشتركة
بينهما ويقال له الاوج والنقطة المقابلة له الحضيض حصل بسبب ذلك
جسمان مختلفا الثخن والرقة احدهما الفلك الخارج المركز والاخر يحوي
فيه رقة الحاوي مما يلي الاوج وغلظه مما يلي الحضيض ورقة المحوي
وغلظه بالعكس ويقال لهذين الجسمين المتممين وهذه صورته
اذا عرفت هذا فاعلم ان توجيه ايراد
هذه النقوض ان يختار القسم الاول
من الترديد وهو ان يكون اختصاص
الحدوث بالوقت الذي احدثه فيه
لا لمرجح قوله لو كان كذلك يلزم ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال قلنا لا نسلم استحالته
وانه منقوض بصورتين احدهما ان جرم الفلك متشابه الاجزاء فاختصاص
الكوكب بموضع معين منه دون غيره من المواضع ترجيح لاحد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح وثانيهما ان اختصاص جانب من الفلك المتمم

بالثخن وجانب اخر بالرقة مع كون الفلك بسيطا لا اختلاف فيه ايضا
من الجايزات ولا علة له وثالثها ان تعيين نقطتين من الفلك القطبية
دون ساير النقط مع كون الفلك بسيطا متشابه الاجزاء من الجايزات
ولا علة له ورابعها ان اختصاص كل فلك بسرعة معينة وبطء معين الى
جهة معينة دون غيرها من انواع السرعة والبطوء والجهات امر جايز
ولا علة له وخامسها ان اختصاص العالم بمقدار معين دون غيره من المقادير
ايضا امر جايز ولا علة له اجاب الحكماء عن الاول بان ما ذكر تموه
انما يتوجه علينا لو قلنا حصل الفلك اولا ثم حصل الكوكب بعد ذلك واحدث
في موضع معين منه ثغره حتى يقال لم احدثت الثغرة في ذلك الموضع دون
ساير المواضع ونحن لا نقول ذلك بل نقول الفلك والكوكب حدثا
معا ولزم من حدوث الكوكب حدوث تلك الثغرة ثم بعد ذلك استحال
انتقال الكوكب منه لاستحالة الخرق على الافلاك وتعرف منه الجواب
عن الثاني لان حدوث الفلك الموافق المركز والخارج المركز والمتمم
معا وعنهما جواب اخر وهو ان يقال لا نسلم ان ذلك بغير علة ولم لا يجوز
ان يقال الكواكب انما اختصت بالاحياز المعينة لاقتضاء الكواكب
ذلك وكذلك اختصاص احد جانبي المتمم بالرقة والجانب الاخر بالغلظ
وانما كان لان المتمم الحاوي يقتضي ان يكون جانبه الغليظ من
جهة الحضيض والرقيق من جهة الاوج والمتمم المحوي يقتضي عكس
ذلك وعن الثالث انا لا نسلم ان تعين القطبين منه للقطبية لا علة له
بل له علة ظاهرة وهي الحركة فان الحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة
للقطبية حتى لو قدرنا عدم الحركة لم يكن هناك نقطة اصلا فضلا عن
كونها قطبا وعن الرابع ان اختصاص حركة كل فلك بسرعة وجهة معينة
دون غيرهما انما كان للغاية بالاستكمالات اولا ختلاف منا دبها وهي

العقول وعن الخامس لان اختصاص العالم بقدر مخصوص انما كان
لان مادته لا تقبل الا ذلك القدر بحسب **قال** ثم الجواب ان
المقتضي لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت
وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني عن المرجح **اقول** لما فرغ
من الكلام على القسم الثاني ما يراده النقوص اختار القسم الاول
وهو ان يكون اختصاصه بالوقت الذي احدثه فيه يفتقر الى مرجح قوله
لو كان كذلك يلزم التميز في العدمات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كان المرجح امرا عدميا وهو ممنوع عندنا بل المرجح عندنا هو تعلق
ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وقوله وذلك التعلق عندنا واجب
فيستغني عن المرجح اشارة الى الجواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
فذلك التعلق يفتقر ايضا الى مرجح اخر اذ يمكن تعلق الارادة بايجاده
في غير ذلك الوقت والا كان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وانتم لا يقولون به والكلام فيه كما في الاول فيلزم منه التسلسل وانه
محال اجاب عنه بان منع افتقار ذلك التعلق الى مرجح وانما يكون
كذلك ان لو كان الممكن ممكنا وهو ممنوع بل ذلك التعلق واجب عندنا فيستغني
عن المرجح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الثاني وهو ان
لا يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت قوله فحينئذ كان
الله تعالى موجبا بالذات قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف
المراد عن تعلق الارادة فمسلم ولم قلتم بان ذلك محال وان عنيتم به
انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن قدمه قدمه فلا نسلم لزومه
منه بهذا التفسير لا يقال لو كان المقتضي لحدوث العالم في الوقت
المعين هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت لكان حدوثه
موقوفا على ذلك التعلق وذلك التعلق موقوف على وجود ذلك الوقت

لامتناع تعلق الارادة بالحدوث في ذلك الوقت دون وجود ذلك الوقت
فيلزم حدوث العالم في الوقت المعين موقوف على وجود ذلك الوقت
فذلك الوقت الذي هو عبارة عن الزمان المعين لو كان قديما لزم
قدم الزمان ولو كان حادثا كان حدوثه موقوفا على تعلق ارادة الله
باحداثه في وقت اخر والكلام في ذلك الوقت كالكلام في الاول ولا يتسلسل
بل ينتهي الى وقت هو قديم فيعلم انه يلزم من ذلك قدم الزمان ومن قدم
الزمان قدم الحركة ومن قدمها قدم الجسم فالقول بالحدوث على
هذا الوجه يقتضي القدم فيكون محالا لانا نقول لا نسلم ان ذلك الوقت
لو كان حادثا كان حدوثه موقوفا على تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في وقت
اخر بل يتوقف على تعلق ارادة الله تعالى اما في الوقت فلا ولم لا يجوز
ان يكون حدوث كل حادث هو غير الوقت يتوقف على تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه في وقت ما واما الوقت فلا يتوقف حدوثه على التعلق باحداثه
في وقت اخر لامتناع ان يكون للوقت وقت على انا نقول بعد التجاوز
عن هذا كله لم قلتم بان الترجيح من غير مرجح محال فان القادر المختار
عندنا يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كالهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما
دون الاخر لا لمرجح اجاب الحكماء بان قالوا لو صح قولكم القادر يجوز
له ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فاما ان يكون له مفهوم
سوى كونه قادرا او لا مفهوم له سوى ذلك وكلاهما محال لان اما الاول فلان
ذلك المفهوم اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون فان كان الاول
لزم قدم الاثر وان كان الثاني توقف على امر اخر فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى قديم ويلزم منه قدم الاثر وهو محال واما الثاني وهو
ان لا يكون له مفهوم وراء كونه قادرا فلانه حينئذ يكون معنى هذا الكلام

ان المؤثر كان موصوفا بالقدرة وهي موصوفة بها ثم انه بقي على
تلك الصفة مدة غير متناهية مع عدم العالم ثم حدث العالم من غير ان
يقال ان ذلك المؤثر قصد الى تكوينه واحداثه وذلك قول بترجيح الممكن
من غير مرجح وانه محال لافضائه الى انسداد باب الاستدلال بامكان
العالم على وجود الصانع وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون له مفهوم
ازلي وراء كونه قادرا قوله لو كان كذلك لزم قدم الاثر ممنوع لجواز
ان يرجح جانب العدم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون له مفهوم حادث
وراء كونه قادرا قوله لو كان كذلك لتوقف على امر اخر قلنا لا نسلم وانما يلزم
ذلك ان لو امتنع الترجيح من غير مرجح وانتم في بيان ذلك واما ما ضربتم
من المثال فلا نسلم انه يسلك احدهما من غير مرجح بل ما لم يقع في قلبه رجحان
احد الطريقين دون الاخر من غير مرجح منعنا ذلك وانما يكون كذلك ان
لو كان هذا المثال واقعا ومجربا ليصح دعوى الضرورة فيه وليس كذلك بل هو
امر غير معلوم الحال والوقوع فان قلت كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فلنفرض ذلك في حق انسان تساوت عنده الطرق ولم يقع في
قلبه رجحان شيء منها وذلك لا يبدان يختار احدها دون الباقي قلنا لا نسلم
امكان ذلك بل الاسباب الفلكية والاتصالات الكوكبية يقتضي في قلبه رجحان
احد الطرق على سايرها او نقول لا نسلم سلوكه احدها دون الباقي
بل يكون حالة الحيرة والوقوف الى ان يفترسه السبع او نقول نسلم ان
الهارب من السبع يسلك احد الطريقين دون الاخر لكونه مضطرا الى سلوك
احدهما ونحن لا ندعي امتناع الترجيح من غير مرجح في المضطر الملجاء وانما ندعي
ذلك في المختار الغير المضطر كما في حق الله تعالى وحينئذ لا ينفعكم التمسك
بهذا المثال وبغيره كما يقال الجايع اذا قدم اليه رغيفان متساويان
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما دون الاخر من غير مرجح قال

لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك
الوقت عن ساير الاوقات الى اخره **اقول** يقرر هذا السوال
ان يقال لو كان المقتضي لاختصاص حدوث العالم بوقت معين
دون غيره من الاوقات انما هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك
الوقت فذلك الوقت ان لم يكن ممتازا عن غيره من الاوقات لم يكن حصوله
في ذلك الوقت اولى من حصوله في غيره من الاوقات في الخارج ولئن كان
ممتازا عن غيره من الاوقات كان الاوقات امورا وجودية لان الامتياز
في العدم المحض والنفي الصرف في الخارج محال وحينئذ يلزم قدم الزمان
ومن قدمه قدم الحركة ومن قدمها قدم الجسم على ما عرفت وهو يبطل
مذهبكم **قال** لانا نقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان
لم يكن للوقت وقت فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود
الوقت **اقول** توجيه هذا الجواب ان نختار القسم الاول وهو
ان لا يكون ذلك الوقت ممتازا عن غيره من الاوقات لعدم وجود الاوقات
قبل وجود العالم واحتياج الامتياز في الخارج الى الوجود الخارجي
قوله فحينئذ لم يكن حصوله في بعض الاوقات اولى من حصوله في غيره
من الاوقات قلنا مسلم وحق وانه لا يحصل في شي من الاوقات لعدمها
قبل وجوده نعم اذا حصل العالم في الوجود يلزمه بالضرورة وجود
الوقت لكونه جزا منه واذا كان كذلك كان المقتضي لدخول العالم
في الوجود هو تعلق ارادة الله تعالى وقدرته بايجاده من غير الالتفات
الى شي من الاوقات فلا حاجة لهذا الدخول المستلزم لامتياز العدم
عن الوجود الى شي من الاوقات كما انه لا حاجة لامتياز الاوقات
بعضها عن البعض اليه فانا نعلم بالضرورة امتياز هذه الساعة
عن التي قبلها وعن التي بعدها وامتياز اليوم عن الامس والغد بدون

ان يكون للوقت وقت واذا جاز ذلك في الاوقات فلم لا يجوز ايضا
في مسئلتنا سلمناه لكن لم قلتم بان القسم الثاني محال قوله لو كان
كذلك كانت الاوقات امورا وجودية لاستحالة الامتياز في العدمات
قلنا لا نسلم فانا بينا مرارا ان الامتياز في الامور العدمية واقع لا يقال
نحن لا نوجه السوال هكذا بل على ما في الكتاب بان نقول لو كان
المخصص لاحداث العالم في الوقت المعين هو تعلق ارادة الله تعالى
به يلزم امتياز ذلك الوقت عن ساير الاوقات وذلك يستلزم كون الاوقات
امورا وجودية وانه محال لما مر لانا نقول لا نسلم صدق الشرطية وانما يصدق
ان لو كان هناك وقت وهو ممنوع فان تعلق ارادة الله تعالى وقدرته بايجاده
العالم يوجب دخوله في الوجود من غير الالتفات الى شي من الاوقات
كما مر **قال** وعن الثاني ان الامكان ليس وصفا وجوديا لما مر
اقول هذا هو الجواب عن الدليل الناشي من قبل المادة وتوجيهه
ان يقال لا نسلم ان الامكان يستدعي محلا وجوديا وانما يلزم ذلك
ان لو كان امرا وجوديا ونحن قد بينا بالادلة القاهرة ان الامكان
لا يجوز بان يكون وصفا ثبوتيا وقوله فايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم
امكانها بمادة اخرى وهو محال اشارة الى جواب اخر عن هذا الوجه
وتقريره ان يقال لو كان الامكان يستدعي مادة يقوم بها والمادة
ايضا ممكنة لذاتها لامتناع ان يكون في الوجود اكثر من موجود واجب لذاته
فوجب ان يقوم امكانها بمادة اخرى وكذا الكلام في امكان المادة
الثانية والثالثة الى غير النهاية وانه محال قال الحكما في جواب
الاول الدليل على ان الامكان يستدعي مادة وجودية كان او عدميا
اما اذا كان وجوديا فظاهر واما اذا كان عدميا فلانه حينئذ يكون عبارة
اما عن العدم المطلق او عن عدم خاص والاول باطل بالضرورة والا

لزم صدقه لعدم اى شى كان فعين الثانى وحينئذ اما ان يكون خصوصيته
بالاضافة الى موجود اولا يكون فان كان الاول لزم وجود موجود
يضاف اليه هذا العدم وذلك الموجود اما المادة او الصورة او المركب
منهما وايا ما كان يحصل غرضنا وهو قدم الجسم وان كان الثانى لزم
كون العدم من حيث هو عدم ممتازا عن غيره وانه محال بالضرورة وللقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون عبارة عن عدم خاص وهو عدم الامتناع
اذا فسروا امكان العام بسلب ضرورة العدم وهو الامتناع والخاص
بسلب ضرورة الوجود والعدم قوله وحينئذ اما ان يكون خصوصيته
بالاضافة الى موجود اولا يكون قلنا لم قلتم بان القسم الثانى باطل
قوله لو كان كذلك لكان العدم من حيث هو عدم ممتازا عن غيره
ولم قلتم بان ذلك محال سلمناه لكن لا نسلم لزم القسم الاول يحصل غرضكم
وانما يحصل ذلك ان لو انحصر الموجود فيما ذكرتم من الاقسام الثلثة
وعدم انحصاره فيها ظاهر لجواز ان يكون مجردا عن المادة والصورة
ثم بعد التجاوز عن هذا كله فللمتكلمين ان يعارضوا هذا الكلام
بالامتناع اذ بعينه يقتضى استدعاء الامتناع محلا موجودا يقوم به
وقالوا فى جواب الوجه الثانى انا لا نسلم افتقار امكان المادة الى
مادة اخرى يقوم بها بل امكانها قايم بها لكونها قديمة بخلاف
الحادث حدوثا زمانيا فان امكانه سابق على وجوده فلا بد له من
محل وهو اجزاء المادة بالنسبة الى ذلك الحادث ليقوم به لاستحالة
قيام الموجود بالمعدوم قال المتكلمون الدليل على افتقار امكان المادة
الى مادة اخرى يقوم بها انه لو قام امكانها بنفس تلك المادة لكان وجود
المادة شرطا لامكانها لان وجود المحل شرط لوجود الحال لكن وجود
المادة عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق عرض مفارق

فامكان المادة عرض مفارق وهو محال والا لزم الانقلاب من
الامكان الذاتى الى الوجوب او الامتناع الذاتيين وهو محال
قالت الفلاسفة لا نسلم ان وجود المادة عرض مفارق فان المادة
عندنا قديمة والقديم يمتنع عليه العدم وللمتكلمين ان يعودوا ويقولوا
وجود المادة وان امتنع عدمه فى الخارج لكن يجوز مفارقته اياها فى العقل
وذلك يستلزم جواز مفارقة الامكان للممكن فى العقل وانه محال وللفلاسفة
ان يمنعوا استحالة ذلك **قال** وعن الثالث انك لما قلت الى
اخره **اقول** هذا هو الجواب عن الوجه الثالث من العلة الصورية
وتوجيهه ان يقال قولكم كل محدث فعدمه سابق على وجوده اما ان يكون
صادقا او لم يكن وايما كان يبطل قولكم اما اذا لم يكن صادقا فلبطلان
مقدمة من مقدماته واما اذا كان صادقا فلانه يلزم منه ان لا يكون
السابقية وصفا ثبوتيا والا لزم ايضا قيام العدم بالصفة الوجودية وانه
محال لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فيبطل ما ذكرتم من الدليل على
كل واحد من التقديرين **قال** وعن الرابع انا سنبين ان الله
فاعل مختار الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج اصحابنا
بثلثة اوجه الى اخره **اقول** اتفق الحكما وجمهور المتكلمين على
ان الاجسام متماثلة الا النظام والعجائى الخوارزمى فانهما خالفا فيه
واحتج اصحابنا على ذلك بوجوه ثلثة احدها ان الاجسام لو لم يكن
متماثلة لما اشتبه بعضها بالبعض عند استوايها فى الاعراض المحسوسة
التى هى الطول والعرض واللون لان الامور المختلفة لا يلتبس بعضها
بالبعض والثانى باطل لانه اذا عرض علينا احد الجسمين المتساويين
فى الاعراض المحسوسة كغرابين اسودين او ابيضين اولا ثم عرض الاخر
ثانيا ثم غاب اعيننا ثم عرض احدهما وعرض الاخر بعده لم نعلم ان الذى

عرض علينا اولا هو للذى عرض علينا ثانيا امر لا **قال**
والاعتراض عليه ان هذه الدلالة انما يصح فى حق من تصفح جميع
الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها الى اخره
اقول توجيهه ان يقال لا نسلم انتفا التالى غاية ما فى
الباب انكم بينتم ان الاشتباه حاصل فى بعض الاجسام المتساوية
فى الاعراض المحسوسة لكن لا يلزم من ذلك الاشتباه فى كل الاجسام
المتساوية فى الاعراض المحسوسة اللهم الا اذا تصفح جميع الاجسام
وطلب نسبة كل واحد منها الى كل واحد مما عداها ووجد الاشتباه حاصلا
بينها لكن ذلك شى غير معلوم ولا مظنون واذا كان كذلك كان الحكم
بانتفا التالى قبل ذلك باطلا لا يقال ان هذا الاعتراض ساقط
عن الاصحاب لانهم جعلوا اللازم فى الشرطية المذكورة السالبة
الكلية وهى تبطل باثبات الاشتباه بين بعض الاجسام لا السالبة
الجزئية ليحتاجوا فى انتفايها الى اثبات الاشتباه لانا نقول لا نسلم
وانما يكون كذلك ان لو كان المدعى تماثل بعض الاجسام حتى يكون
نقيضه مستلزما للسالبة الكلية وليس كذلك بل المدعى تماثل كل الاجسام
فنقيضه يقتضى تباين بعض الاجسام البعض لتحقق الاختلاف بين
البعض بالماهية حينئذ فكان نفيه باثبات التشابه بين جميعها اذا عرفت
هذا فاعلم انه يمكن ايضا منع الشرطية قوله لان الامور المختلفة
لا يلتبس بعضها بالبعض ممنوع اذا تساوت فى الاعراض المحسوسة
قال وثانيها ان الاجسام باسرها متساوية فى قبول الاعراض
فيكون متساوية فى الماهية **اقول** هذا هو الوجه الثانى من
الوجوه الثلثة لبيان ان الاجسام متماثلة وتوجيهه ان يقال لو لم يكن
الاجسام متساوية فى الماهية لما كانت مشتركة فى قبول الاعراض

لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة والتالى باطل بالمشاهدة
فالمقدم مثله **قال** والاعتراض انه لم يصح عندنا ان جرم
النار قابل للكثافة الارضية الى اخره **اقول** الامام منع
كل واحدة من مقدمتى هذا القياس الا انه قدم منع التالى والترتيب
الطبيعى ان يقدم منع الشرطية ونقول لا نسلم ان الاجسام لو لم يكن
متماثلة لما كانت مشتركة فى قبول الاعراض فان الاشيا المختلفة
يجوز اشتراكها فى لازم واحد قوله لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل
المختلفة ممنوع بل ذلك انما يصح ان لو كان المعلول واحدا بالشخص
واما اذا كان واحدا بالنوع فلا وههنا المعلول واحد بالنوع سلمنا
صدق الشرطية لكن لا نسلم انتفا التالى وما الدليل عليه فانا لا نعلم
ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات
المزاجية وقوله وقصة ابرهيم عليه السلم جزئية فلا تدل على الحكم
الكلى اشارة منه الى دفع جواب يذكر لهذا المنع وهو ان للاصحاب
قالوا الدليل على ان الاجسام متساوية فى قبول الاعراض ان جرم
النار يقبل ما يقبله الاجسام الارضية حين القى الكفار ابرهيم عليه السلم
فى النار فان تلك النار صارت باردة متصفة بالصفات الثابتة للاجسام
الارضية فاجاب الامام عنه بان قال تلك الصورة جزئية والاستدلال
بالجزئى على الكلى الذى هو الاستقراء وانه لا يفيد اليقين وبان قال
ايضا لا نسلم ان النار اتصفت بالصفات الثابتة للاجسام الارضية ولم
لا يجوز ان يقال ان النار بقيت على حرارتها ونارتيها الا انها لم يؤثر
فى بدن ابرهيم عليه السلم اما لان الله تعالى بقدرته وارادته حفظ
ابرهيم عليه السلم عن تاثير النار فيه او لان الله تعالى خلق فى بدن
ابرهيم عليه السلم كيفية بواسطتها يستلذ بمماسة النار كما فى النعامة

فانها ملتقم الحجر والحديد المحمى بالنار لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل والى بيت الطبيعي ان يقدم هذا المنع ثم قال بعد تسليم
ان النار اتصفت بالصفات الثابتة للاجسام الارضية في تلك الصورة
ان ذلك لا يفيد الحكم الكلي لان الاستدلال بالجزئي على الكلي هو
الاستقراء وانه لا يفيد اليقين **قال** وثالثها ان الجسم لا معنى
له الا الحصول في الحيز الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على ان الاجسام متماثلة وتوجيهه ان يقال لو كانت
الاجسام متساوية في الحصول في الاعيان لكانت متماثلة لكن المقدم
حق فالتالي مثله بيان الشرطية ان الجسم لا معنى له الا الحصول
في الحيز واذا كانت متساوية فيه كانت متساوية في الماهية اما حقية
المقدم فظاهر **قال** والاعتراض ان الحصول في الحيز ليس
ذات الجسم بل حكما من احكامه الى اخره **اقول** توجيهه
ان يقال لا نسلم صدق الشرطية قوله لا معنى للجسم الا الحصول في الحيز
ممنوع فان الحصول في الحيز ليس نفس الجسم بل هو حكم من احكامه وقد
بينا ان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
فان الانسان والفرس والحمار اشتركت في بعض العوارض اللازمة
بل في بعض الامور الذاتية مع اختلافها بالماهية واحتج النظام بوجهين
احدهما ان الاجسام لو كانت متماثلة لكان تعين كل واحد منها زائدا
على جسميته لوجوب تغاير ما به الاشتراك لما به الامتياز لكن كون
التعين زائدا محال لان انضمام ذلك الزائد الى الجسمية في الخارج يتوقف
على وجود الجسم المستلزم لتعينه وذلك دور والثاني ان الاجسام
لو كانت متساوية في الجسمية لقبل كل واحد منها ما يقبله الاخر لامتناع
الاختلاف في اللوازم مع الاشتراك في الملزومات لكن التالي محال
لان

لان النار مع كونها نارا استحال ان يصير باردة والماء مع كونه ماء
استحال ان يصير حارا والعلم به ضروري الجواب عن الاول لم قلتم
بانه يلزم من تغاير ما به الاشتراك لما به الامتياز كون التعين امرا
وجوديا زائدا على الماهية حتى ينضم اليها ولم لا يجوز ان يكون عبارة
عن قيد عدمي وهو كونها ليست غيرها وعن الثاني لا نسلم صدق الشرطية
ان عنيت بها لزوم قبول كل واحد من الاجسام ما يقبله الاخر لكونه
جسما مع ما يقترن به من الفصل فمسلم وان عنيت بها لزوم ذلك لكونه
جسما فلم قلتم بان القبول على هذا التفسير محال فان النار من حيث
انها جسم يقبل البرودة والماء من حيث انه جسم يقبل الحرارة لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** مسئلة الاجسام باقية خلافا
للنظام **اقول** ذهب النظام الى ان الاجسام غير باقية بل
تتجدد حالا فحالا كالاعراض عند من يقول انها لا تبقى زمانين وبعضهم
هذا هو القول عنه واصروا على انه لم ينقل هذا وهم جملة معتزلة حواذرم
فان الله تعالى يحدث الجسم حالا بعد حال وعني بذلك افتقاره الى المؤثر
حال البقاء كما ذهب اليه الفلاسفة ولما سمع الحاكي منه هذا الكلام اعتقد
انه ذهب الى تجدد الاجسام حالا بعد حال والامام اشار في هذا
الكتاب الى وجوه ثلثة لابطال مذهبه **قال** لنا انه يصح وجودها
في الزمان الاول فيصح في الثاني الى اخره **اقول** هذا هو
الوجه الاول من الوجوه الثلثة المذكورة في هذا الكتاب لابطال مذهب
النظام وتقريره ان يقال لو جاز وجود الاجسام في الزمان الاول
لجاز وجودها في الزمان الثاني لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية
فلانها لو لم تكن ممكنة في الزمان الثاني لكانت اما واجبة في الزمان
الثاني او ممتنعة ولو كان كذلك لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى

الى الوجوب الذاتي او الى الامتناع الذاتي وانه محال ولانه لو كانت
واجبة لكانت الشرطية بينة الصدق لاستلزام الوجوب الامكان
واما حقية المقدم فظاهرة ضرورة وجود الاجسام واستلزام الوجود
الامكان **قال** وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض
اقول اعترض الامام على هذه الدلالة وقال انها منقوضة
على قول اصحابنا بالاعراض فانهم يقولون بمتنع بقاؤها مع تمام هذه
الدلالة فيها وتخلف المدلول عن الدليل يوجب بطلان الدليل واعلم ان
اصحابنا ما تمسكوا بهذا الوجه وانما تمسك به قوم من المعتزلة الذين يعترفون
بصحة هذا النقل عنه واما الاصحاب فنسبوه الى الجنون وايضا اصحابنا
قالوا ترك هذا الدليل في الاعراض لمعارض وهو الدليل الدال على امتناع
بقاء الاعراض وهذا المعارض منتف في الاجسام فلا يلزم من كون
الدليل هناك متروكا لمعارض كونه متروكا ههنا وهذا العذر ليس بشيء
لان ذلك انما يصح في الادلة الشرعية التي هي امارات واما في الادلة
العقلية فاستحال التخلف عنها لان دلالتها لذاتها على ان بعض العلماء
منعوا ذلك في الشرعيات ايضا وقالوا تخصيص العلة لا يجوز مطلقا **قال**
ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت ان عند تعاقب
الامثال نظنها الحس واحدا مستمرا **اقول** هذا هو الوجه الثاني
من الوجوه الثلثة التي تمسكوا بها في ابطال مذهب النظام وتقريره ان
يقال لو لم تكن الاجسام باقية لما جزم الحس البصري باستمرارها في
الزمان الثاني والثالث هي التي شاهدتها في الزمان الاول من غير
شك وريب فاجاب الامام عنه بان منع الشرطية وقال انا قد بينا ان
عند تعاقب الامثال نظنها الحس شيا واحدا مستمرا واذا جاز ذلك فلعل
الاجسام غير باقية لكن الحس ظنها شيا واحدا بعينه مستمرا في جميع الازمنة
قال

قال ولانه منقوض بالالوان وعلى قول اصحابنا بالاعراض
اقول توجيه ايراد هذا النقض ان يقال الحس يحكم باستمرار
اللون في جميع الازمنة لانه يجزم بان اللون الذي شاهده في الزمان
الثاني والثالث هو الذي شاهده في الزمان الاول مع انكم تحكمون
بانه لا يبقى زمانين وكذلك القول في جميع الاعراض واذا كان كذلك
فلا يعتمد على حكمه اجابوا عنه بان غلط الحس في صورة لا يقتضي غلطه
في جميع الصور كالعقل فانه قد يغلط في بعض المسائل وذلك لا يوجب
ان لا يكون حكمه مقبولا وفي لفظ الامام سهو بل الصحيح ان يكون هكذا
ولانه منقوض بالالوان وهكذا ولانه منقوض على قول اصحابنا بالاعراض
او هكذا ولانه منقوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض بغير الواو وقد
وجدنا في النسخة التي بخط الامام هكذا ومعناه ان هذا الدليل منقوض
بالالوان بناء على قول اصحابنا ان الاعراض لا يبقى زمانين **قال**
واما ما يقال اني اعلم بالضرورة انا الذي كنت بالبكرة **اقول**
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الثلثة المذكورة لابطال مذهب
النظام ذكره بعض اصحابنا ممن لا يقول بالنفس الناطقة ومشايخ المعتزلة
وتقريره ان يقال لو كانت الاجسام غير باقية بل يتجدد حالا فحالا لكان حكم
العقل بالضرورة اني الان هو الذي كنت بالبكرة كاذبا لكن حكم العقل بالضرورة
صحيح فوجب ان لا يكون الاجسام باقية فاجاب الامام عنه بقوله وهو
بناء على نفي النفس الناطقة وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق الشرطية وانما
يلزم ذلك ان لو كان الشيء الذي يحكم العقل بالضرورة باستمراره وبقائه هو
الجسم وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء هو النفس الناطقة التي تدبر
الجسم وهي ليست بجسم ولا جسمانية عندنا لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قال ولان هوية الانسان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط

الى اخره **اقول** هذا اشارة منه الى منع كذب التالي مع ذكر
المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم كذب التالي وانما يكون التالي
كاذبا ان لو كان حكم العقل باني انا الذي كنت بالبكرة صحيحا وهو ممنوع
فان الانسان المعين ليس عبارة عن الجسم فقط والا لكان الحيوان
هو الانسان والانسان هو الجماد وانه محال بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة
بها يتميز عن غيره من الحيوانات وعن افراد النوع الاخر ثم ان تلك الاعراض
غير باقية لان العرض لا يبقى زمانين عند اصحابنا واذا كان كذلك
لكان احد اجزاء الانسان المعين غير باق وانعدام الجزء موجب لانعدام
الكل فاذن ذلك الانسان المتشخص المعين غير باق في الزمان الثاني
فبطل ما ذكرتموه من القول والامام انما زيف هذه الوجوه ليعلم ان بقاء
الاجسام ضروري لا ينبغي ان يحتج عليه لا على انه يعتقد في مذهب
النظام **قال** مسئلة التداخل في الاجسام محال خلافا للنظام
اقول ذهب النظام الى ان اللون والطعم والرائحة كل
واحد منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه الاجسام اللطيفة حصل
من مجموعها جسم كثيف واصحابنا ابطلوا هذا القول وقالوا لو تداخلت
الاجسام فاما ان يمتاز احدها عن الباقي او لا يمتاز والاول محال
لانه اما ان يمتاز بالحقيقة او اللوازم او العوارض والاول والثاني
باطلان لكونها متماثلة وما يلزم احد المثلين يلزم كل واحد منها والثالث
ايضا باطل لانها بعد تداخلها كل ما يعرض لاحدها يعرض للباقي فلا يقع
الامتياز بالعارض والثاني وهو ان لا يمتاز احدها عن الباقي فهو ايضا
محال والا لزم القول بكون الاشياء الكثيرة شيئا واحدا وانه عين
السفسطة واما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع تداخل الجسمين بانهما
لو تداخلا فاما ان لا يبقى كل واحد منهما او يبقى احدهما دون الاخر والاول
باطل

باطل لانه حينئذ لم يكن ذلك تداخلا بل اعداما للجسمين الاولين وايجاد
للجسم الثاني والثالث ايضا باطل لان هوية كل واحد منهما اذا نفيت كانتا
شيئين لا شيئا واحدا اللهم الا ان يفسر التداخل بمحاذاة الاجسام على وجه
لا يتميز احدهما عن الاخر في الحس كما في اللبن والماء والخمر وهو مسلم ولكن
لا يكون ذلك بالحقيقة تداخلا والثالث ايضا محال لان المعدوم لا يتحد
بالموجود **قال** مسئلة الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم
والروائح خلافا لاصحابنا لنا ان الهواء لا لون له ولا طعم **اقول**
ذهب اصحابنا الى ان الروائح من الاعراض والجسم لا يخلو عن واحدة
منها وكذلك الطعوم من الاعراض ولا يخلو الجسم عن واحد منها وكذا القول
في الالوان والفلاسفة ابطلوا مذهبهم بان قالوا الهواء جسم وهو خال
عن اللون والطعم والرائحة فبطل ما ذكرتم وانما قلنا انه خال عن هذه
الامور لانه لو كان له احد هذه الامور لادركناه بالحاسة المخصوصة بادراكه
اما اللون فبحاسة البصر واما الرائحة فبحاسة الشم واما الطعم فبحاسة
الذوق ولما لم يدرك شيئا منها علمنا انه خال عن هذه الامور اجاب
الاصحاب عنه بان منعوا الشرطية وذكروا له مستندا وقالوا ان ذلك
انما يلزم ان لو لم يكن ادراك المدركات بخلق الله تعالى وارادته
وهو ممنوع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الهواء لون ورائحة
وطعم لكن الله تعالى لم يخلق لنا ادراكا بلون الهواء وطعمه ورائحته
فلذلك لم يدرك هذه الامور لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قالت الفلاسفة الدليل على صدق الشرطية انه لو جاز ان يكون للهواء
لون او رائحة او طعم ونحن لا ندركها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ووهاد غائرة ونحن لا نراها وذلك يوقع في السفسطة فما حاصل هذه المسئلة
فرع مسئلة وجوب رؤية المرئي عند اجتماع جملة الشرائط وعدم وجوبها

وقد عرفت ما في تلك المسألة **قال** احتجوا بقياس اللون على
الكون **أقول** استدل بعض اصحابنا على استحالة خلو الاجسام
عن الالوان بقياس فاسد لانهم قالوا الاجسام لا تخلو عن الاكوان
فوجب ان لا تخلو عن الالوان ايضا بالقياس عليه وانما وقع لهم ذلك لانهم
سمعوا قول الشيخ ابي الحسن ان الاجسام كما لا تخلو عن الاكوان فكذلك لا تخلو
عن الالوان فاعتقدوا ان الشيخ ذكر ذلك حجة على امتناع خلو الاجسام عن
الالوان وليس كذلك بل مقصوده تشبيه الالوان بالاكوان في ان كل واحد
منهما بحالة لا تخلو الجسم عن واحد منها وانما احتج ابو الحسن على هذا المذهب
بوجهين احدهما ان الجسم قابل للالوان والقابل للشيء لا تخلو عنه وعن ضده
فالجسم اذن لا تخلو عن احد اللونين المتضادين والوجه الثاني ما اشار الامام
اليه بقوله وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده وتقريره ان يقال لو جاز
خلو الجسم عن الالوان ابتداء لجاز خلوه عنها بعد اتصافه بها اما بالقياس عليه
او لانه لولا ذلك لزم انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وانه محال لكن يمتنع خلوه عنها بعد الاتصاف بالاتفاق فكذلك ابتداء
والامام ابطل القياس المذكور بقوله والاول خال عن الجامع وتوجيهه
ان يقال القياس انما ينتج اذا كان ايراده على هذا الوجه وهو ان يقال
لو ثبت الحكم في الاصل لكان مضافا الى المشترك بينه وبين محل النزاع
ولو كان مضافا الى المشترك لثبت الحكم في محل النزاع ينتج لو ثبت الحكم
في الاصل لثبت في محل النزاع ثم يقال لكن الحكم في الاصل ثابت
بالاتفاق فيلزم ثبوته في محل النزاع ينتج لو ثبت ايضا واذا كان كذلك
فنقول لا نسلم صدق المقدمة الاولى من القياس الاقتراني وانما تصدق
ان لو كان بين الاصل وبين محل النزاع امر مشترك يمكن اضافة الحكم
اليه وهو ممنوع فما الدليل عليه ولئن سلمنا وجود المشترك وانتظام القياس
لكن

لكن مثل هذا القياس لا يفيد الا الظن لا اليقين فالاستدلال به في العقليات
يكون غير مفيد واما الوجه الثاني فاعترض عليه بقوله واما الثاني
فيجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف واما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل
الا بضد يزيله فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل
ونحن قبل توجيه هذا الاعتراض نقدم مقدمة ونقول اعلم ان الاعراض
عندنا على قسمين قسم لا يبقى زمانين مثل الاصوات والحركات وقسم اخر
يبقى اكثر من زمانين مثل الالوان اذا عرفت هذا فنقول المقيس عليه فيما ذكرتم
من القياس ان كان هو القسم الاول فلا نسلم انه يمتنع خلو الجسم عنه فان
عندنا يمتنع خلو الجسم عن الاصوات والحركات وان كان هو القسم الثاني
فانه لا يلزم من امتناع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف امتناع خلوه عنه ابتداء
لان امتناع الخلو عن مثل هذا العرض انما كان لان عدمه عن المحل يكون
بطريان الضد عليه فان لم يطرا الضد على المحل بقي هو موجودا فيه ولئن طرا
الضد المعدم لذلك العرض اتصف المحل بذلك الضد فلذلك لا يخلو الجسم عن
احد اللونين المتضادين وهذا المعنى معدوم حالة الابتداء وقوله فان صح ذلك
ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل اشارة منه الى ما ذكرناه ان تم وسلم
عن المنع والعارض فقد ظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه وان لم يتم
لما اجاب الاصحاب عنه بان قالوا المقيس عليه هو القسم الثاني والدليل
على انه لو امتنع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف لامتنع خلوه عنه حالة الابتداء
لان امتناع الخلو بعد الاتصاف لا يجوز ان يكون لما ذكرتم لانه ليس انعدام الضد
الثابت بطريان الطارئ اولى من العكس فتعين ان يكون لامر مشترك
بين الحالتين اعني بعد الاتصاف وقبله ويلزم من ذلك امتناع الخلو قبل
الاتصاف فنقول اذا آل الامر الى هذا فنحن ايضا نمنع الحكم في الاصل وهو
المقيس عليه ونقول لا نسلم امتناع خلو الجسم عن الاعراض بعد الاتصاف

مطلقا سواكان العرض مما يبقى اكثر من زمانين اولا يبقى هذا منتهى
بحث الفريقين ولا يخفى عليك ركاكة الكلام من الجانبين **قال**
مسئلة الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة **اقول** ذهب اصحابنا
الى ان المصحح للرؤية هو الوجود والاجسام موجودة فيصح رؤيتها ثم حضوا
هذا المقام وقالوا انها مرئية ومشاهدة بحس البصر واما الفلاسفة
فقالوا ان الاجسام غير مرئية بحس البصر وانما المرئي بالحس لونها وشكلها
ومقدارها واما حقيقة الجسم فليست بمرئية بالحس البتة **قال**
انا نرى الطويل والعريض الى اخره **اقول** احتج اصحابنا على
ان الاجسام مرئية بحس البصر بان قالوا لا شك انا نرى الطويل والعريض
والعلم به ضروري فالمشاهد الذي هو الطول والعرض اما الجسم او
غيره والثاني محال لان ذلك الغير لا يجوز ان يكون معدوما لان المعدوم
الصرف غير مرئي بالبصر فهو اذن موجود واذا لم يكن جسما كان عرضا ولابد
له من محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم مركبا من اجزا لا تتجزى فمحل ذلك
العرض ان كان اكثر من جز واحد لزم قيام العرض الواحد باكثر من محل
واحد وانه محال وان كان جزا واحدا يلزم ان يكون ذلك الجز موصوفا
بالطول لكن الموصوف بالطول اكثر مقدارا مما ليس بموصوف به فيلزم
ان يكون الجز الذي هو الطول قابلا للقسمة مما لا يتجزى قابل للتجزي
والقسمة وانه محال ولما بطل هذا القسم تعين ان الطول نفس الجوهر
والطول مرئي فالجوهر مرئي وهو المطلوب **قال** والاعتراض
انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد لكن لا نسلم ان الطول نفس
الجوهر الى اخره **اقول** اما الفلاسفة فابطلوا هذا الدليل
بان قالوا انه بنا على الجوهر الفرد ونحن لا نسلم وجوده واما الامام
فقد ساعد على اثبات الجوهر الفرد لكن منع كون الطول والعرض
نفس

نفس الجوهر لان الطول مثلا لو كان نفس الجوهر الفرد لكان طويلا
ولو كان طويلا لكان قابلا للقسمة لان مقداره حينئذ يكون اكثر من
مقدار غيره وذلك محال لامتناع انقسام ما لا ينقسم واذا بطل ذلك بطل
قولكم ان الطول نفس الجوهر والطول مرئي فالجوهر كذلك واذا عرفت
هذا فنقول الدليل على ان المرئي هو العرض ان الطول عبارة عن تأليف
الجوهر في سمت مخصوص اي في جهة من الجهات والتأليف عرض فيكون المرئي
حينئذ هو العرض لا الجوهر فان قلت لو كان الطول عبارة عما ذكرتم لكان
عرضا ومحله اما الجوهر الواحد او اكثر منه وكلاهما محال لما مر قلت لا نسلم
الحصر لم لا يجوز ان يكون محله الجسم من حيث هو جسم واعلم ان كلام الاصحاب في
هذا الدليل مختبط لانهم يقولون انا نرى الطويل العريض ثم يقولون ان
الطول والعرض ليس بعرض بل نفس الجوهر فلذلك يتوجه عليهم الاشكال
لان مفهوم الطويل العريض مغاير لمفهوم الطول والعرض اذ الطويل ما له
الطول والعريض ما له العرض اذا عرفت ذلك فالاولى ان نحرر الادلة المذكورة
هكذا انا نرى الطويل العريض والمرئي اما ان يكون هو الجسم او الجوهر
الفرد او العرض والثاني باطل والا لكان الجوهر الفرد طويلا عريضا
وكل طويل عريض قابل للقسمة فالجوهر الفرد قابل للقسمة وانه محال
والثالث ايضا محال لان الطويل العريض لو كان عرضا له من
محل يقوم به وقد ثبت ان الجسم مركب من اجزا لا تتجزى فمحل ذلك
العرض اما ان يكون اكثر من جز واحد او جزا واحدا والاول
محال لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين او بالمحال الكثيرة والثاني
ايضا محال لان الطويل العريض لو كان قايما بالجز الواحد والطول
والعرض قايمان بالطويل العريض والقايم بالقايم بالشي قايم بذلك
الشي فيلزم ان يكون الطول والعرض قايمين بالجز الواحد فيكون

الجزء الواحد طويلا عريضا فتعود قابلية الجزء الواحد للانقسام وهو محال
ولما بطل القسمان الاخيران تعين القسم الاول وهو المطلوب وعلى
هذا الوجه قل ما يتوجه عليه شيء قد ذكرتم نعم المنع الاخير الذي ذكرناه
يرد عليه **قال** واجيب عنه بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز
وذلك لا يعقل في العرض **اقول** تقرير هذا الدليل ان يقال
كل طويل حاصل في الحيز ولا شيء من العرض بحاصل في الحيز ينتج لا شيء من
الطويل بعرض اما المقدمة الاولى فحسية واما الثانية فنظرية لا يقال
لا نسلم صدق الكبرى فانا نرى العرض حاصلا في الحيز ومخصوصا بجهة
من الجهات لانا نقول المدعى ان كل طويل حاصل في الحيز على سبيل
الاستقلال فلا نسلم ولئن ادعيتم على سبيل التبعية فلا يضرنا ثم قال
الامام ويشبه ان يكون ذلك كلاما غير الاول يشير به الى ان هذا الدليل
مغاير للدليل الاول والاول فاسد من بف وهذا صحيح **قال**
مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس
واتباعه **اقول** القائلون بالخلاء فريقان الفريق الاول
زعموا ان الخلاء ليس امرا وجوديا بل هو عدم محض وهم المتكلمون و
الفريق الثاني قالوا انه امر وجودي وهو عبارة عن الابعاد وهم
اصحاب البعد وزعموا انها اعني الابعاد اذا حلت في المادة كانت
اجساما وان لم تحل كانت خلا اذا عرفت ذلك فاعلم ان العبارات المذكورة
في تعريف الخلاء توهم كون الخلاء امرا وجوديا والامام عدل عنها وعرفه
في هذا الكتاب على وجه لا يوهم ذلك فقال المراد من الخلاء كون الجسمين
بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيانه **قال** لنا اذا رفعنا
صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا وقع التفكيك
فيها الى اخره **اقول** توجيه هذا الدليل ان يقال لو امكننا ارتفاع
صفح

صفحة ملساء عن صفحة اخرى ملساء دفعة واحدة كان القول بالخلاء
حقا لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية انه حينئذ يلزم خلو
الوسط عن الجسم في زمان من الازمنة لانه ان لم يكن بعدا لرفع بينهما
جسم فظاهر وان كان بينهما جسم فاما ان يقال انه كان بينهما او لم ينتقل
اليه والاول محال لان الكلام في انطباق سطحين ليس بينهما ثالث
والا لذهبت الاجسام الى غير النهاية ولكان ما لا يتناهى محصورا بين طرفين
حاصرين وانه محال ولما بطل هو القسم تعين الثاني وحينئذ نقول ذلك الجسم
لا يخلو اما ان ينتقل من المسام او من الجوانب والاول محال لانا فرضنا
الكلام في انطباق سطح لا مسام فيه على سطح اخر كذلك وهذا الفرض
ممكن لان الاجسام وان كانت فيها ثقب لكن بين كل ثقبتين سطح
متصل لا ثقب فيه والا لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح فحينئذ يكون
الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال والثاني وهو ان يقال ذلك
الجسم انتقل من الجوانب الى الوسط زمان ارتفاع الاعلى عن الاسفل
فلا يخلو اما ان يحتاج تلك الاجسام في الانتقال الى الوسط الى المرور
بالطرف او لا يحتاج الى ذلك والثاني محال بالضرورة والاول لا يخلو
اما ان يقال انها حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط او يقال انها
حين ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط والاول باطل والا لزم حصول
الجسم الواحد في الزمان الواحد في اكثر من جزء واحد وهو محال بالضرورة فتعين
الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم حال ما يكون تلك الاجسام في الطرف
فصحت الشرطية جزما واما حقية المقدم فلانا اذا وضعنا سطحا املس على
سطح اخر املس بحيث يطابق كلية احدهما كلية الاخر فيمكننا ان نرفع الاعلى
عن الاسفل دفعة واحدة في الحس وهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة اما
ان يحصل في الحقيقة دفعة واحدة او ما حصل في الحقيقة دفعة والثاني محال لان

الجز الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقى الجز الثانى
ملاقيا للسطح الاسفل كما كان لزم وقوع التفكيك فى اجزا السطح الاعلى
لان الجز الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقى الجز الثانى ملاقيا لما كان
ملاقيا له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا فالجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك
الجانب الاخر اصلا لزم ان يتفكك ولما لم يكن التفكك حاصلا علمنا انه حين
ما يرتفع الجز الاول يرتفع الجز الثانى فيحصل ارتفاع السطح الاعلى
على السطح الاسفل دفعة واحدة فى الحس والحقيقة فصحت حقية المقدم
لا يقال لا نسلم ان الجسم اذا ارتفع بعض جوانبه عن جسم اخر تحته دون
الجانب الاخر لزم التفكك فان الورقة المنطبقة على جسم تحتها يرتفع بعضها
دون البعض مع عدم التفكيك فيها لانا نقول نحن نفرض الكلام فى
الجسم الذى لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد او صفر او غيرهما
واعلم ان هذه الحجة انما يستقيم على مذهب الفلاسفة واما على مذهب
المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد فلا يتم شى من مقدمتيها اما الشرطية
فلان الجسم عندهم مركب من اجزا لا تتجزى فلا يوجد سطح لا مسام فيه
واما حقية المقدم فلان الفاعل المختار يخلق فى الوسط جسما عقيب
ذلك الارتفاع ويرد عليها ايضا ان يقال ان اردتم بالدفعة الان
فلا نسلم وقوع الحركة فيه وان اردتم به الزمان الحاضر فلا نسلم انه
يلزم الخلا ولم لا يجوز ان يقال بان الزمان الذى يتحرك فيه الجسم
الاعلى ينتقل فيه الجسم من الطرف الى الوسط **قال** ولان
الجسم اذا انتقل الى مكان فالمكان المنتقل اليه ان كان خاليا قبل ذلك
فقد حصل الغرض الى اخره **اقول** هذا هو الحجة الثانية الدالة
على اثبات الخلا وتقريرها ان يقال لو كان العالم ملا لامتنعت
حركة الاجسام والثانى باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله اما الشرطية فلان

الجسم اذا انتقل حينئذ فاما ان ينتقل الى مكان مملو او الى مكان
فارغ ولا كان الثانى اجتماع النقيضين لانا نتكلم على تقدير ان لا يكون
فى العالم فراغ ولان كان الاول فلا يخلو اما ان ينتقل ذلك الجسم عنه او لا ينتقل
فان كان الثانى لزم تداخل الاجسام وان كان الاول فلا يخلو اما ان ينتقل
الى مكان ذلك الجسم المنتقل او الى مكان اخر ولان كان الاول يلزم منه الدور
لانه يتوقف حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه على حركة الاخر عن مكانه
ولان كان الثانى كان الكلام فيه كما فى الاول فيلزم ان تتدافع الاجسام باسرها
حتى يلزم من حركة البقة الواحدة حركة جميع السموات والارضين وذلك
معلوم البطلان بالضرورة فعلم ان حركة الاجسام على هذا التقدير يفضى الى
احد هذه المحالات فيكون محالا واعلم ان هذه الحجة لا يستقيم على مذهب
المتكلمين لاحتمال ان يقال ان الله تعالى يعدم الاجسام عن الاحياز
المنتقل اليها ويوجد احساما فى الاحياز المنتقل عنها والمعلم الاول اعترض
على هذه الحجة بان قال لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملو والجسم
الذى فيه ينتقل الى مكان اخر ولا يلزم منه حركة جميع الاجسام بل يتكاثف
الجسم الذى قدامه ويتخلخل الذى خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة
فيخلع مقدار الاكبر ويلبس اصغر وبالعكس **قال** احتجوا بان الخلا
يحتمل التقدير فيكون مقدارا **اقول** لما فرغ من كلام القائلين
بالخلا شرع فى تقرير كلام النفاة له وتوجيهه ان يقال لو كان الخلا
موجودا لامكن مسحه وتقديره وكل ما كان كذلك كان كما ينتج ان الخلا
لو كان موجودا لامكن مسحه وتقديره وكل ما كان كذلك كان كما ينتج ان
الخلا لو كان موجودا لكان كما اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلا
الذى بين السما والارض اعظم من الذى بين المدين وهو اعظم من
الذى بين جدارى صفة واما الكبرى فظاهرة واذا كان الخلا بتقدير وجوده كما

وليس كما منفصلا لان الكم المنفصل هو المجتمع من وحدات غير قابلة للانقسام
والخلا ليس كذلك او نقول الكم المنفصل بتقدير وجوده يقبل الانقسام بحيث
لا يكون بين قسميه حد مشترك والخلا ليس كذلك لانه قابل للانقسام
بحيث تكون بين قسميه حد مشترك فاذن الخلا لو كان موجودا لكان
كما متصلا فلا يجوز ان يكون مجردا عن المادة لما بينا من امتناع
وجود البعد الخالي عن المادة ولو كان ماديا لكان جسما فاذن وجود
الخلا يستلزم كونه ملا وكان باطلا **قال** لا نسلم انه محتمل
للتقدير على سبيل التحقيق الى اخره **اقول** توجيهه ان يقال
سلمنا كون الخلا قابلا للمسح والتقدير على تقدير وجوده لكن لا نسلم كونه
قابلا لذلك على التحقيق اي في نفس الامر وانما لزم ذلك ان لو لزم من صدق
الشي على التقدير صدقه في نفس الامر فانه يصح ان يقال لو كان نصف قطر
العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الموجود
الان لكن لما كان وقوع ذلك المحيط خارج العالم الموجود الان لم يلزم على
تقدير كون قطره ضعف القطر الموجود الان لم يلزم ثبوت مقدار خارج
العالم فكذا ههنا والمراد من القطر هو الذي يمر على مركز الكرة وينتهي من الطرفين
الى المحيط وهذا الجواب فيه نظر لانه لما سلم كونه قابلا للمسح والتقدير على
تقدير وجوده حصل غرضهم وانما ما ادعوا الا ذلك وبه يتم دليلهم اذا ضموا
هذه المقدمة الى ساير المقدمات المذكورة على الوجه الذي عرفته لانه حينئذ
يلزم منه كون وجود الخلا مستلزما لكونه ملا وانه محال فيكون وجود الخلا
محالا الذي هو مطلوبهم لا يقال انتم غافلون عن مراد الامام فان الامام
سلم صدق هذه المقدمة لكن نقول ايش يعني بقولكم كل ما هو قابل للمسح والتقدير
فهو كم ان عنيت به ان كل ما هو كذلك سواء كان محققا او مقدرا فقولكم ممنوع وما الدليل
عليه وان عنيت به ان كل ما هو كذلك من الافراد الموجودة في نفس الامر

فلا يندرج فيه القابل للمسح والتقدير على ذلك التقدير لانا نقول اذا سلمتم
هذه الشرطية ومتى تستلزم منفصلة مانعة الخلو من نقيض المقدم وعين التالي
هكذا اما ان لا يكون الخلا موجودا او يكون قابلا للمسح والتقدير وهي مع الكبرى اذا
موضوعها بحسب الافراد الموجودة في نفس الامر ينتج متصلة مانعة الخلو من نقيض مقدم
الصغرى ومن نتيجة التاليف بين الصغرى والكبرى الحملية وهي قولنا اما ان
لا يكون الخلا موجودا واما ان يكون كما وهذه المنفصلة تستلزم قولنا كلما كان
الخلا موجودا كان كما لما ثبت في المنطق ان كل منفصلة مانعة الخلو يلزمها متصلة
مقدمها نقيض احد جزئي المنفصلة وتاليها عين الجزء الاخر واذا ثبت هذه المتصلة
تضم الى ما بعدها من المقدمات المذكورة في دليلهم حتى ينتج المطلوب على الوجه
الذي مر **قال** تنبيه الحركة في الملا الذي نسبة رقته الى رقة الما الى
اخره **اقول** هذا اشارة منه الى الجواب عن دليل نفاة الخلا ذكره الامام
في الملخص وهو انهم قالوا لو امكن وجود الخلا فالحركة فيه اما ان تقع في زمان او لا في
زمان والقسمان باطلان فالقول بالخلا باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يقع
في زمان والا فلنفرض ان المتحرك قطع عشرة اذرع من الخلا في ساعة واحدة
فاذا قطع مثل هذه المسافة من الما لا بد وان يقطع في زمان اكثر من الساعة
الواحدة والا لكان الحركة مع العايق كهي لا مع العايق فلنفرض انه قطعها في عشر
ساعات ثم لنفرض جسما اخر ارق من الما بحيث تكون رقته ازيد من رقة الما
عشر مرات وحينئذ يكون نسبة زيادة رقة هذا الملا الى المعاوق الموجود
في الما كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الما وضعف زمان الحركة
بحسب زيادة الرقة في المتحرك فيه وكثرته بحسب نقصانها وزيادة المعاوق فيه
للتجربة والقياس ايضا من حيث ان اختراق الرقيق اسهل من اختراق الكثيف
واذا كان كذلك وجب ان يكون قطع تلك المسافة في هذا الملا الرقيق عشر زمان
الحركة في الما وهو ساعة واحدة فيكون وقوع الحركة في هذا الملا الرقيق لا في زمان

زايد على زمان الحركة في الخلا بل في مثل ذلك الزمان فيكون الحركة مع
العايق كهي لا مع العايق وانه محال واذا فرضنا ملا اخر ارق من الخلا الثاني
لكان زمان الحركة فيه اسرع من زمان الحركة في الخلا فيكون الحركة مع العايق
منها كهي بدون العايق وانه محال وانما قلنا انه يستحيل ان يقع لا في زمان
لان كل حركة فعلى مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها قبل وقوع النصف الاخر
منها وذلك لا يتقدر الا مع الزمان اجاب الامام عنه بان منع قوله واذا كان
كذلك وجب ان يكون قطع تلك المسافة في هذا الملا الرقيق عشر زمان الحركة
في الماء وهو ساعة واحدة حتى يلزم ان لا يكون زمان الحركة في الملا الرقيق
زايدا على زمانها في الخلا بل مثل زمانها فيه وقال انما يلزم ذلك ان لو كان
استحقاق الحركة الزمان بسبب المعاوق فقط وليس كذلك بل هي لذاتها يستحق
قدرا من الزمان وبسبب المعاوق قدرا اخر والذي ينقص بسبب لطافة ما فيها
من الجسم ولعظم كثافة ما فيها هو الزمان الذي يستحق بسبب ما في المسافة من العايق
والزمان الذي يستحقه لذاتها فهو محفوظ في الحالات كلها واذا كان كذلك
فنقول الحركة الخلائية موافقة في ساعة واحدة وهي الزمان الذي
يستحقه لذاتها فهو محفوظ في الحالات كلها واذا كان كذلك فنقول الحركة
هذا القدر من الحركة لما هو هو واما في الملا الذي رقته ازيد من رقة الماء
بعشر مرات فانها تقع فيه في ساعة وتسعة اعشار ساعة اما الساعة فبسبب
استحقاق اصل الحركة واما تسعة اعشار الساعة الواحدة فبسبب ما في المسافة
من العايق واعلم ان قول الامام لان الحركة في الماء الذي نسبة رقته الى
رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الماء فكيف يتحد النسبتان
بل الصحيح هكذا الحركة في الملا الذي نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان
الحركة في الماء الى زمانها في الخلا وهكذا الحركة في الملا الذي نسبة
العايق فيه الى العايق في الماء كنسبة زمان الحركة في الماء الى زمانها

في الماء كما ذكرناه **قال** مسئلة الاجسام متناهية خلافا للهند
لنا اذا فرضنا خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا الى اخره **اقول**
من الناس من اثبت ابعادا مجردة لا نهاية لها ومنهم من اثبتها
مادية والى الاول صار اصحاب البعد والى الثاني علماء الهند
والامام ابطل وجود الابعاد الغير المتناهية سواء كانت مجردة او متناهية
لكون اجساما وقال لو وجدت ابعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة
المستديرة والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله اما الشرطية فلانا على هذا
التقدير اذا فرضنا في تلك الابعاد خطا غير متناه من الطرف وكرة خرج من مركزها
عن موازاة الخط غير المتناهي الى مسامته لانها ان تحركت الى جهة الخط غير المتناهي
فظاهر وان تحركت الى خلاف تلك الجهة فاذا دارت نصف الدور صار الخط الخارج
من مركزها موازيا للخط غير المتناهي فظاهر وان تحركت الى خلاف تلك الجهة
من الطرف الاخر فاذا شرعت في النصف الباقي من الدور زال
الخط الخارج من مركزها عن الموازاة الى المسامتة من ذلك الطرف وهذا
الزوال يوجب ان يكون في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
لكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى والمسامتة
مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية والميل الكبير لا يحصل الا بعد الميل
القليل اما بالضرورة او لان كل زاوية مشتملة الخطين يمكن تنصيفه بغير نهاية ولما كانت
النقط في الخط غير المتناهي غير متناهية استحال ان يكون فيه نقطة هي
اول نقطة المسامتة فعلم ان فرض وجود الابعاد غير متناهية مستلزم امكان
فرض الخطين بالصفة المذكورة ووجودهما بتلك الصفة يستلزم امتناع حركة تلك
الكرة فينتج ان فرض وجود ابعاد غير متناهية يستلزم امتناع حركة تلك الكرة فصحت
الشرطية وهذه الحجة هي العمدة في هذه المسئلة وعليها منع قوي وهو ان
يقال لا نسلم ان الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة لا بد ان يكون

يكون في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة ومستند المنع ان
الزوال عن الموازاة الى المسامتة انما يحصل بالحركة وكل حركة فانما تقع
في زمان وكل زمان منقسم فالحركة الى نصفه قبل الحركة الى كله وكل
حركة منقسمة الى غير النهاية فاستحال ان يوجد في الخط غير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المسامتة فالحاصل ان الذي جعلوه دليلا لامتناع تالي
حركة تلك الكرة نحن نجعله مستندا لهذا المنع **قال** احتج الخصم
بان الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز
فيه جانب عن جانب اولا يتميز الى اخره **اقول** احتج القايلون
بكون الاجسام غير متناهية بان قالوا لو كانت الاجسام متناهية لكان
الخارج عن جميعها اما ان يتميز فيه جانب عن الجانب الاخر في الخارج
او في الاشارة الحسية اولا يتميز فيه جانب عن الجانب الاخر كذلك والقسمان
باطلان فبطل القول بكون الاجسام متناهية اما الشرطية فبينة بذاتها
واما انتفا القسم الاول من التالي فلان احد جانبيه لو تميز عن الجانب
الاخر الخارج لم يكن ذلك عدما محضا لان العدم الصرف والنفي
المحض لا يعقل فيه الامتياز الخارج والامتياز بحسب الاشارة الحسية بل
يكون امرا موجودا فهو اما مقادير او ذوات مقادير فان كانت مقادير
لا بد لها من مادة فيكون اجساما وان كانت ذوات مقادير كانت
اجساما فالخارج من جميع الاجسام جسم وانه محال واما انتفا القسم
الثاني وهو ان لا يتميز جانب منه عن جانب اخر فهو محال بالضرورة لان
العقل الصحيح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي منه مثلا
غير الطرف الذي يلي القطب الجنوبي منه ولو جاز انكار ذلك لجاز انكار
جميع البديهيات كانكار كون الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين
وغير ذلك **قال** الجواب اما المتكلمون فقد سلموا احيازا

متميزة خارج العالم غير متناهية الى اخره **اقول** ما ذكره المتكلمون
لا يمكن ايراده على شي من مقدمات الدليل المذكور للخصم لكن يمكن
ان يقال نحن نقول بموجب ما ذكرتم من الدليل لانا نثبت احيازا
غير متناهية خارج العالم واذا كان هذا قولنا ومذهبنا فلا يكون
ما ذكرتم منافيا لقولنا بل مقويا له ثم قال الامام لكنهم ما قنعوا بذلك
بل قالوا ان تلك الاحياز امور تقديرية غير موجودة واعترض عليه
بان قال هذا ضعيف لان المقدر هو الذي لا وجود له الا في الذهن
والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان
ذلك فرضا كاذبا كالفرض الخمسة زوجا والستة فردا وان كان مطابقا
لزم منه وجود الاحياز في نفس الامر وحينئذ يعود الالزام واعلم
ان في قوله المقدر هو الذي لا وجود له الا في الذهن نظرا لان المقدر
اعم من هذا لانه الذي قدر وجوده سواء كان له وجود في الخارج او
لم يكن له وجود فيه ولان المقدر لو كان مفسرا بما ذكره لم يصدق المنفصلة
عن متقدم صادق وبتقدير تسليم ذلك فنقول بعد ذلك والذي لا وجود
له الا في الذهن لئن لم يكن مطابقا للخارج كان كاذبا ولئن كان مطابقا
لزم وجود الاحياز في نفس الامر ولا يصح حينئذ لان الذي لا وجود
له الا في الذهن استحال ان يكون مطابقا للخارج لان ما لا وجود له في
الخارج استحال مطابقة غيره اياه بل اللفظ الصحيح ان يقال ما في الذهن
ان لم يكن مطابقا للخارج كان كاذبا وان كان مطابقا عاد الالزام
المذكور وانت قد عرفت في اول الكتاب ما في هذا فلا نعيده ههنا واما
الحكماء فقد اجابوا عن الشك المذكور بان قالوا انا نختار القسم الثاني
وهو ان لا يتميز خارج العالم جانب منه عن جانب اخر قولكم العقل
الصحيح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلا غير الطرف

الذى يلى القطب الجنوبى ممنوع بل الحاكم عندنا بهذا التفسير هو
الوهم لا العقل وحكم العقل غير مقبول لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل ولكل واحد من الفريقين حجج اخرى ذكرت فى الكتب المطولة
فمن ارادها فليطلبها لعها منها **قال** مسلة العالم لا يجب ان
يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية **اقول** القايلون بابدية
العالم اختلفوا فمنهم من قال بقدمه ايضا ومنهم من قال بحدوثه اما
القايلون بقدمه فمنهم من ذهب الى امتناع عدمه لكونه واجبا لذاته
وهم الصابية ومنهم من ذهب الى ان ذلك لدوام علته وهم الفلاسفة
واما القايلون بحدوثه وامتناع عدمه بعد حدوثه فهم جميع الكرامية
والجاحظ واما القايلون بجواز عدمه فقد اختلفوا فى مقامين احدهما
انه هل فى العقل ما يدل على صحة ذلك ام لا فالذى اليه اصحابنا وابو على من
المعتزلة هو تحقيق ذلك وذهب ابو هاشم الى انه لا طريق الى معرفة ذلك
من جهة العقل وانما نعلم صحة عدمه بالسمع فان السمع لما دلنا على عدم
العالم عرفنا بذلك صحة عدمه والثانى من مقام الاختلاف وهو ان السبب
المغنى للعالم اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا اما الثانى فقولهم نعدم
العالم لعدم شرط من شرايط بقايه ثم ذلك الشرط اما ان يكون قايما به
ان لبا اولا يكون قايما به والثانى مذهب قوم فانهم زعموا ان الجواهر تبقى ببقا
موجود لا فى محل فاذا عدم ذلك البقا وجب عدم الجوهر والاول مذهب
اصحابنا حين قالوا الجواهر يبقى بتجدد الاعراض عليها فاذا اراد الله
اعدامها لا يخلق الاعراض فيها فيعدم لانعدام شرطها ثم ههنا اختلاف
اخر على تقدير انها تنعدم لانعدام الاعراض فان امام الحرمين
ذهب الى انه يجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من اجناس
الاعراض اذا كان قابلا لها فعلى هذا ينتفى الجوهر بانتفا اى نوع كان
من

من الاعراض وهو احد الاقوال للقاضى ومن اصحابنا من قال الجوهر
انما يبقى ببقا قام به وذلك البقا يتجدد حالا فحالا واذا لم يخلق الله تعالى
البقا وجب انتفاء الجوهر واليه ذهب اكثر اصحابنا وابو القسم الكعبى
من المعتزلة وقال القاضى ابو بكر شرط استمرار الجوهر حصول الاكوان
والاكوان غير باقية فاذا لم يخلق الله تعالى الالوان فى الجوهر لزم
انتفاء الجوهر واما الاول وهو ان يكون السبب المغنى للعالم امرا وجوديا
وحينئذ اما ان يكون قادرا مختارا او ضدا كالسواد المفنى للبياض
عن المحل فان كان قادرا مختارا فاما ان يكون اعدامه اياه بغير واسطة
كالاحداث فانه احدثه بلا واسطه فكذلك يعدمه بغير واسطه واما
ان يكون بواسطة والاول احد الاقوال القاضى ابى بكر من اصحابنا
ومذهب محمود الخياط والثانى مذهب ابى الهذيل العلاف فانه
يقول الله تعالى للاجسام افنى فتفنى كما قال لها كن فكانت ولو كان
الثانى وهو ان يكون ذلك الاعدام بطريان الضد فهو الذى صار اكثر
المعتزلة اليه ويسمون ذلك فناء ثم اختلفوا فيه على ثلثة اقوال لان ذلك
الفناء اما ان يكون حاصلا فى المحل او لا يكون حاصلا فى المحل والاول
مذهب ابن الاخشيد من المعتزلة فانه زعم ان الفنا حاصل فى جهة معينة
فاذا اراد الله تعالى اعدام الجواهر خلق الفناء فى تلك الجهة فانعدمت
الجواهر باسرها والثانى مذهب مشيب فانه زعم ان الله تعالى اذا
اراد ان يعدم الجواهر خلق فيها فناء فانعدم كل واحد من تلك
الجواهر فى الزمان الثانى من خلق الفناء فيه واما القول الثالث
وهو ان يخلق الله تعالى فنا لا فى الجز ولا فى المحل فهو مذهب ابى على
وابى هاشم فانهما زعما ان الله تعالى يحدث الفنا لا فى محل فيفنى الجواهر
كلها حال حدوث الفناء ثم هذا القسم يحتمل قسمين فانه اما ان يقال

الفناء الواحد كاف في اعدام جميع الجواهر او يقال لاعدام كل واحد
من الجواهر فنا على حدة والاول مذهب ابي هاشم وقاضي القضاة
والثاني مذهب ابي علي واصحابه فهذا ما يتعلق بنقل المذاهب في هذه
المسئلة **قال** لنا انه لم يكن ازليا وجب ان لا يكون ابديا الى
اخره **اقول** تقرير هذا الدليل ان يقال لو لم يكن العالم ازليا
لما كان ابديا والمقدم حق والتالي مثله اما الشرطية فلان العالم
اذا لم يكن ازليا كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك
كانت ماهيته قابلة للعدم فان ذلك القبول من لوازم ماهيته
والا لزم الانقلاب من امكان العدم الى امتناع العدم وانه
محال ينتج ان العالم لو لم يكن ازليا فقابلية ماهيته للعدم من لوازم
ماهيته وكل ماهية قابليتها للعدم من لوازمها لم يكن ابدية لان
المراد بالابدي ما يمتنع عليه العدم فصح ان العالم لو لم يكن ازليا
لما كان ابديا واما حقية المقدم فلما بيناه من حدوث العالم
واعلم ان هذا الدليل يبطل مذهب الصابية لانهم اعتقدوا ان امتناع
عدمه لانه واجب لذاته لا مذهب الفلاسفة فانهم يسلمون جواز العدم
على العالم بالنظر الى ذاته ولكنهم يقولون يمتنع عدمه لامتناع عدم
علته واجب لذاته لا مذهب الفلاسفة عليه ومن البين ان هذا
الدليل لا يفيد ذلك ويمكن ان يقال في ابطال مذهب الفلاسفه ان
فاعل العالم وموجده ليس موجبا بالذات والا لكانت الاجسام
قديمة وقد بينا حدوثها فهو اذن فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجوز
ان يعدم الاجسام وان لا يعدمها فبطل قولهم انه يمتنع عدمه لاستحالة
العدم عليه **قال** اما الفلاسفة فقد احتجوا بامور احدها
ان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم

اقول

١٦٩

اقول تقرير هذا الوجه ان يقال لو كان المؤثر في وجود العالم
موجبا بالذات لزم دوام العالم بدوام مؤثره لكن المقدم حق
فالتالي مثله اما الشرطية فظاهرة لامتناع عدم المعلول مع بقاء
علته واما حقية المقدم فلان المؤثر في وجود العالم لو كان قادرا
فلا يخلو اما ان يقدر على الايجاد في الازل او لا يقدر عليه وكلاهما
محال لان اما الاول فلان المعنى من الايجاد الاخراج من العدم الى
الوجود وذلك ينافي الازلية واما الثاني فلان عدم تمكنه وقدرته
عليه اما ان يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع والاول محال لانه
اخراج القادر عن القادرية وكذا الثاني لان ذلك المانع ان كان
واجبا لذاته امتنع زواله فوجب ان لا يصح منه وجود العالم وان
كان ممكنا كان له مؤثر وذلك المؤثر ان كان قادرا كان المانع
حادثا لامتناع ان يكون القديم فعلا للمختار القادر وحينئذ لا يكون
الامتناع ازليا واذا لم يكن ازليا كان قادرا على الايجاد في الازل
والمقدر خلافه وان كان موجبا لزم من دوامه دوام ذلك المانع ومن
دوام المانع دوام الامتناع وكان ينبغي ان لا يصح وجود العالم اصلا
ولما بطل كون المؤثر في وجود العالم قادرا تعين كونه موجبا بالذات
وهو المطلوب **قال** وثانيها انه لو عدم الزمان لكان عدمه
بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما
هذا خلف **اقول** تقرير هذا الوجه ان يقال لو امتنع العدم على
الزمان لامتنع عدم العالم لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية
فلانا قد بينا ان الزمان من لواحق الحركة فيكون الحركة شرطا لوجود
الزمان وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته كان واجبا لذاته
فالحركة واجبة لذاتها ثم انها من لواحق الجسم فيكون الجسم ايضا واجبا

لذاته لهذا التقرير بعينه وما كان واجبا لذاته امتنع عدمه فعلم امتناع
عدم الجسم على هذا التقرير فصحت الشرطية واما حقية المقدم فلان
الزمان لو عدم لكان عدمه بعد وجوده وهذه البعدية ليست بالمعلولية
ولا بالطبع لان ما كان كذلك جاز تحققه مع الوجود فان هذه البعدية
بعدية بالزمان فيلزم ان لا يكون الزمان موجودا حال كونه معدوما
وهو محال فاذن الزمان يمتنع عدمه بعد وجوده فصحت حقية المقدم
ايضا **قال** وثالثها ان كل ما يقبل العدم فان امكان عدمه
حاصل قبل عدمه الى اخره **اقول** تقريره ان يقال لو صح العدم
على العالم يلزم اجتماع النقيضين وانه محال اما الشرطية فلان كل
ما صح عليه العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه والا لزم الانقلاب
من الواجب الى الممكن وانه محال والامكان يستدعي محلا ثبوتيا لكونه
صفة ثبوتية على ما مر بيانه مرارا ولان المعنى من قولنا لا بد للامكان
لا بد له من محل هو انه لا بد من شيء يحكم عليه بانه ممكن الاتصاف بذلك
العدم فحينئذ ذلك الشيء الذي يحكم عليه بهذا الحكم اما ان يكون وجود ذلك
الشيء القابل للعدم او غيره والاول محال لان ما يمكن اتصافه بامر لا بد
ان يكون باقيا مع ذلك الشيء ووجود الشيء لا يبقى مع عدمه والعلم بهاتين
القضيتين بديهي ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان يكون
المحكوم عليه بامكان الاتصاف بالعدم امرا مغايرا لوجود ذلك الشيء وذلك
الشيء هو الذي يسميه بالهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى والهيولى
لا يصح عليها العدم والا كان لها هيولى اخرى لما مر بعينه والكلام في الهيولى
الثانية كالكلام في الاولى فيلزم التسلسل وانه محال فاذن كل ما يقبل العدم
فله هيولى غير قابلة للعدم وقد ثبت ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية
فيلزم وجوب وجود الجسم على تقدير جواز عدمه فصحت الشرطية **قال**
واحتج

واحتج الكرامي على وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده اما ان
يكون باعدام مقدم الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الذي تمسك به
اصحاب ابي الحسن البصري وغيره من المتكلمين وتقريره ان يقال لو انتفى العالم
بعد وجوده فانتفاؤه لا يخلو اما ان يكون لاعدام امر مقدم لوجوده او بسبب
طريان الضد له او بسبب انتفاء شرط من شروط وجوده والاقسام الثلثة باطلة
فالقول بانتفاء العالم بعد وجوده محال اما الشرطية فظاهرة لان عدمه بغير
هذه الثلثة غير معقول واما انتفاء القسم الاول فلان الاعدام اما ان يكون امرا
وجوديا او امرا عدميا والاول محال لانه حينئذ لا بد ان يكون بينه وبين عدم
العالم نسبة ما والا لم يكن اعداما له وتلك النسبة لا يجوز ان يكون اعداما لان
ذلك الامر الوجودي غير عدم العالم لامتناع ان يكون الامر العدمي عين
الامر الوجودي بل يكون ذلك لان ذلك الامر الوجودي اقتضى عدم العالم وحينئذ
يكون ذلك اعداما بالضد وذلك ليس هو القسم الاول الذي نتكلم فيه بل القسم
الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم انحصار الامر الوجودي المعدم للعالم في الضد
وما الدليل عليه اللهم الا ان نفسر ضد الشيء بما يلزم من وجوده عدمه
لكن يكون ذلك تغييرا للاصطلاح الذي نتصدى به في انتفاء القسم الثاني
على ما ستعرفه والثاني ايضا محال لان الاعدام اذا لم يكن امرا وجوديا
كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه فرق في العقل بين ان
يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين
مخالفا للاخر فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون
العدم ثبوتيا هذا خلف ولقائل ان يقول لا نسلم انه لا فرق بين ان
يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل العدم فان الفرق بينهما واضح بين
عند العقل قوله والا لكان لكل واحد من العدمين تعين وثبوت
ممنوع ان عني بهما التميز والثبوت الخارجيين ونسلم ان عني بهما

النقيض والثبوت الذهنيين ولا نسلم انه محال فان لكل واحد من
الاعدام تعينا وثبوتا في الذهن وله تقرير اخر وهو ان يقال لو كان
الاعدام امرا عدميا لكان عدما لشي لا يوجد الجوهر الا بعد وجوده
حتى يكون عدمه مقتضيا لعدمه ولو كان كذلك لكان ذلك غير القسم
الاول الذي نتكلم فيه بل القسم الثالث لانا لا نعني بعدم العالم الانعدام
شرطه الا عدمه لعدم شي توقف وجوده عليه واما انتفا القسم الثاني
وهو انتفاوه لطريان الضد لوجهين احدهما لان التضاد بين الشيين انما يكون
من الجانبين وكل واحد من هذين الضدين قابل للعدم وهو ظاهر وحينئذ
ان لم يتوقف حدوث الضد الطارى على انتفاء الضد الاخر جاز وجوده
مع وجود الاخر وحينئذ يلزم ان لا يكون الضد ضدا او يلزم اجتماع
الضدين في محل واحد وكلاهما محالان واذا توقف حدوث الضد الطارى
على انتفا الضد الاخر استحال ان يكون انتفا الضد الاخر معللا بحدوث
الضد الطارى والا لتوقف عليه فيلزم توقف كل واحد منهما على
الاخر وانه دور محال الثاني لبيان ان عدم العالم بطريان الضد
محال هو ان الطارى كما انه ضد للعالم فكذلك العالم ضد له لان
التضاد حاصل من الطرفين واذا كان كذلك فليس انتفاء العالم بذلك
الضد اولى من اندفاع ذلك الضد لوجود العالم فاما ان ينتفي كل واحد
منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في كل واحد منهما وجود الاخر والعلة
واجب الحصول مع المعلول فيلزم عدم كل واحد منهما عند وجود كل
واحد منهما وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بوجود الاخر فيلزم جواز
وجود كل واحد منهما مع وجود الاخر فيلزم جواز اجتماع الضدين وهو
محال وللقايل ان يقول لا نسلم ان التضاد على ما ذكرتم من التفسير
يجب ان يكون حاصلا من الطرفين لجواز امرين يكون وجود احدهما
يستلزم

يستلزم عدم الاخر ووجود الاخر لا يستلزم عدم الاول هذا وان
لم نجد له مثالا لكنه غير ممتنع عقلا فلا بد له من البرهان فان قلت
برهان ذلك انه اذا صدق مثلا كلما كان اب لم يكن جد وجب ان يصدق
كلما كان جد لم يكن اب والا فقد يكون اذا كان جد فاب وكلما كان
اب لم يكن جد ينتج قد يكون اذا كان جد لم يكن جد وانه محال قلنا لا نسلم
استلزام كذب القضية الثانية لما ذكرتم من الموجبة الجزئية فان نقيض
قولنا كلما كان جد لم يكن اب هو قولنا قد لا يكون اذا كان جد لم يكن اب
وهو لا يستلزم قولنا قد يكون اذا كان جد فاب لجواز عدم استلزام
الشي الواحد لشي من النقيضين فان كون الانسان ناطقا لا يستلزم
كون الحمار ناهقا ولا عدمه مع تلازمهما اباها لكن لا نسلم استحالة قولنا
قد يكون اذا كان جد لم يكن جد فان الملازمة الجزئية بين النقيضين ثابتة
بالقياس المنتظم من الشكل الثالث والاوسط فيه مجموع النقيضين **قال**
لا يقال الحادث اقوى من الباقي لان الحادث الى اخره **اقول**
هذا منع للمقدمة القايلة بانه ليس انتفا احد هذين الضدين بالاخر
اولى من العكس مع ذكر المستند من وجوه ثلثة وتقريره ان يقال
لا نسلم ان انتفاء الباقي الذي هو العالم بالضد الحادث ليس اولى
من انتفاء الضد الحادث بالباقي وظاهر انه اولى لوجوه ثلثة
احدها ان الحادث اقوى من الباقي لانه متعلق السبب والباقي
منقطع التعلق عن السبب ضرورة استغنايه عنه والشي مع وجود السبب
اقوى من الشي لا مع وجود سببه الثاني ان الحادث يمتنع عدمه لانه
لو عدم مع انه حادث لزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده وانه محال
وليس كذلك الباقي فانه لو عدم لا يستلزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده
الثالث انه يحتمل ان يقال ان الله تعالى خلق للحادث اعدادا اكثر

من اعداد الجواهر فهو لكثرة اعداده يكون اولى باعدام الجواهر
من العكس **قال** لنا نجيب عن الاول بانا بينا ان الباقي
حال بقايه متعلق السبب وعن الثاني انا لا نقول الحادث لو وجد
ويعدم مقابل بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن
الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال **اقول**
هذه الاجوبة اعتراضات على الوجوه المذكورة لمستند المنع لا جوابا عنه
وانه غير مسموع عند اهل النظر ومع ذلك فنحن نقرر كل واحد منها اما
الجواب الاول فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الباقي منقطع التعلق
عن السبب فانا بينا ان الباقي حال بقايه متعلق السبب لانه ممكن
وكل ممكن لا بد له من سبب به يترجح وجوده على عدمه واما الجواب
عن الثاني فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الباقي لو اعدم الضد الحادث
يلزم ان يكون عدم الحادث مقارنا لوجوده وانما يلزم ذلك ان كان
اعدامه اياه حال حدوثه وليس كذلك فان الباقي لو عدم مع انه باق
لزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده واما الجواب عن الثالث فتوجيهه
ان يقال لا نسلم قيام ما ذكرتم من الاحتمال فانه لو جاز ذلك لجاز
اجتماع المثلين والامثال وانه محال بالضرورة واعلم ان هذا الاحتمال
منقول عن المعتزلة فان قوما منهم جوزوا اجتماع المثلين في المحل
الواحد حتى قالوا يجوز ان يطرا على المحل الواحد اعداد من البياض
ويعدم ما كان فيه من السواد الواحد بترجح جانب البياض على الباقي
بسبب كثرة اعداده وقوما اخر منعوا من اجتماع المثلين في محل واحد
لكن قالوا يجوز اجتماع اعداد من الضد قايمة بانفسها وكلا القولين
باطلان لامتناع اجتماع المثلين سواء كانا قايمين بالمحل او بانفسهما
واما انتفاء القسم الثالث وهو عدم العالم لانتفاء شرط من شرايط
وجوده

وجوده قال الامام في نهاية العقول ان ذلك الشرط لا يكون الا العرض
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وانه محال وقال آخرون بيانه ان ذلك الشرط اما ان
يكون واحدا معينا او غير معين والاول محال لانه لا واحد الا ويجوز
بقا الجوهر عند عدمه فلا يكون محتاجا اليه والثاني محال ايضا لان
ما لا يتعين له لا يوجد وما لا يوجد استحال احتياج غيره اليه وكلاهما
ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم انحصار ذلك الشرط في العرض
وما الدليل عليه واما الثاني فلانا لا نسلم صدق قوله انه لا واحد
الا ويجوز بقا الجوهر عند عدمه بل كذبه ظاهر فان الجوهر يحتاج الى
امور بعينه فعند انتفايها ينتفي الجوهر ولئن عنى بالتعين التعيين
عندنا فنختار القسم الثاني وهو ان ذلك الشرط غير معين قوله ما لا يتعين
له لا يوجد ممنوع فانه لا يلزم من كون الشي غير معين بالنسبة الى
عقولنا عدم كونه غير معين في نفسه حتى لا يوجد وقد تمسك به جالينوس
على ان الافلاك لا تقبل العدم بان قال لو كانت قابلة للفناء في المستقبل
لظهر النقصان فيها عند تطاول الدهور والاعصار ولو كان كذلك
لكانت الافلاك الان اصغر مما شاهده القدماء من المنجمين ولما كان
الثاني باطلا فكذا المقدم **قال** والجواب عن الثلثة
الاولى ما تقدم في مسلة الحدوث **اقول** تقرير الجواب
عن الاول ان يقال ايش تعني بقولك انه اما ان يقدر على الايجاد
في الازل او لا يقدر تعني به انه في الازل اما ان يكون قادرا على
الايجاد فيه او لا يكون ان عنيت به الاول فنختار انه قادر قولكم المعنى
من الايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك ينافي الازلية
قلنا مسلم ولكن لما ذا يلزم منه ان لا يكون قادرا في الازل على

الايجاد في الازل وان عنيت به الثاني فنختار انه ليس بقادر قولكم
عدم تمكنه وقدرته اما ان يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع قلنا
لا نسلم الحصر وانما يلزم ذلك ان لو كان معللا بعلة وهو ممنوع فان
عدم كون الشي ممكنا وقادرا امر عدمي والامور العدمية لا حاجة بها
الى العلة واذا كان كذلك فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكن لم لا يجوز ان
يكون معللا لوجود مانع يمنع زواله قوله لو كان كذلك لوجب ان لا يصح
فيه وجود العالم قلنا في الازل امر مطلقا حتى يمنع منه وجود العالم
في الازال ممنوع وعدم لزومه منه ظاهر وتقرير الجواب عن الثاني
ان يقال لا نسلم ان كون الشي قبل غيره وكونه بعده يقتضي ان يكون
تلك القبلية والبعدية بالزمان فان اجزاء الزمان بعضها متقدم على
البعض وبعضها متاخر عن البعض مع امتناع ان يكون ذلك التقدم
والتاخر بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان وتقرير الجواب
عن الثالث ان يقال لا نسلم ان الامكان لا بد له من محل يقوم به
وانما يلزم ذلك ان لو كان امرا وجوديا وهو ممنوع ونحن قد بينا كونه
امرا عدميا والامر العدمي لا يستدعي محلا **قال** والجواب
عن الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل الى اخره
اقول اما الجواب عن الشبهة الرابعة فطريقه ان يقال
لم لا يجوز ان يعدم باعدام فاعل كما صار اليه القاضي ابو بكر قوله
الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا قلنا لم لا يجوز ان يكون
عدميا ومتميزا عن غيره قوله لو تميز احد العدمين عن الاخر لكان لكل
منهما ثبوت قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان متميزا ثابتا في الخارج
وهو ممنوع فان الامتياز في العدميات واقع الا ترى ان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط وعدم العلة عدم المعلول وعدم غيرهما الى غير
ذلك

ولولا ان بعضها متميز عن البعض والا لما كان كذلك ولانه لو صح ما ذكرتم
من الدليل لزم ان لا يعدم الشي بعد وجوده البتة لانه يقال اذا انعدم
شي فاما ان يتجدد امر من الامور او لا يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم
بعد وجوده والعلم به ضروري وان تجدد امر من الامور فالمتجدد
لا يخلو اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول محال اذ لا فرق بين
ان يقال لم يتجدد امر من الامور وبين ان يقال تجدد العدم والا لزم
ان يكون احد العدمين مخالفا للاخر وممتازا عنه والامتياز في العدم
الصرف والنفي المحض محال والثاني ايضا محال لانه لو كان امرا
وجوديا لكان ذلك ايجاد الامر اخر لا اعداما للموجود الاول وليس
كلامنا فيه ولما كان كذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه سلمنا فساد هذا القسم
لكن لم لا يجوز ان ينعدم الشي بطريان ضده قوله في الوجه الاول
حدوث الضد الطاري يتوقف على عدم الثاني قلنا لا نسلم وهذا
لان عندنا عدم الباقي معلول للضد الطاري والعدم لا يتوقف
على وجود المعلول وان امتنع انفكاكها عنه فان قلت لو لم يتوقف
حدوث الضد الطاري على عدم الباقي لجاز وجوده بدون عدم
الباقي وذلك يستلزم اجتماع الضدين وانه محال قلنا لا نسلم جواز
وجوده بدون عدمه بدونه حينئذ وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته
مستلزمة له فان العدم وان لم يتوقف وجودها على وجود المعلول
لا ينفك عنه قوله في الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع عدمه
بطريان ضده ان المضادة دايما يكون من الجانبين فليس اعدام الباقي
بطريان الضد اولى من اندفاع الضد الطاري ببقا الضد الثابت
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال جانب الحادث بحدوثه اولى لوجوده
وان لم يعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم

ايضا لكن لم لا يجوز ان ينعدم لانتفاء الشرط واعدامه به ظاهر لان
العرض لا يبقى زمانين والجوهر ممتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله تعالى
العرض ينتفي الجوهر لذلك قوله لو كان كذلك يلزم الدور قلنا لا نسلم
وانما يلزم الدوران لو احتاج كل واحد منهما الى الاخر وهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن لاحدهما
حاجة الى الاخر كالمضافين ومعلولي علة واحدة والمتلازمان
يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر لا لاحتياجه اليه بل لكونه لازما له
ووجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم واما ما ذكره جالينوس فشرطية
ممنوعة وانما يلزم ذلك ان لو كان الفلك قابلا للنقصان وهو ممنوع
قال تقسيم الاجسام الجسم اما بسيط وهو الذي يشابه كل
واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون
كذلك **اقول** الجسم اما بسيط واما مركب ولا نعني بالمركب
هاهنا ما يقابل البسيط الحقيقي وهو الذي لا تركيب فيه اصلا لانا لو عنينا به
ذلك لكان معنى هذا الكلام ان الجسم منقسم الى ما فيه تركيب والى
ما ليس فيه ذلك وليس كذلك بل كل جسم مركب بالاتفاق اما عند المتكلمين
فمن الجواهر المفردة واما عند الفلاسفة فمن الهيولى والصورة بل نعني به
ما يكون مقابلا للبسيط بمعنى اخر وهو الذي يشابه كل واحد من اجزائه
الجسمانية كله في تمام الماهية والذي يكون كل واحد من اجزائه يساوي
كله في الاسم والحد كالماء والهواء والعظم والعصب واللحم وانما قيدنا الاجزاء
في التعريف الذي ذكره الامام بالجسمانية لئلا ينتقض بالهيولى
والصورة فان كل واحدة منهما جزء الجسم وليس مشابها لكله في تمام
الماهية وعرف المركب بانه الذي لا يكون كذلك اي صورة الجسم
الذي لا يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية مشابها لكله في تمام الماهية

كالبدن واليد والرجل وغير ذلك من الاعضاء الالية وانما قدم تعريف
البسيط لان تعريفه تعريف بالملكة وتعريف المركب تعريف بالعدم
وكان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم ومما تقرر ان الملكة اعرف
من العدم والاعرف واجب التقديم على الاخفى **قال** اما
البسيط اما فلكي او عنصري اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة
انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يقبل
الخرق والالتيام والكون والفساد **اقول** لما فرغ من
تعريف البسيط والمركب شرع في تقسيم الاجسام البسيطة الى الاجسام
الفلكية والى الاجسام العنصرية وهذا البحث يعرف من كتب الفلاسفة
في مباحث السماء والعالم ولم يتعرض الاعضاء البسيطة لانها ليست
من اقسام الجسم البسيط بل لان ذكر من مباحث صناعة الطب ثم
بدا باحكام الاجسام البسيطة الفلكية على العناصر لشرفها عليها وقال
ان الفلاسفة قالوا انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة
ولا يابسة ولا تقبل الخرق والالتيام والكون والفساد **قال**
احتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فيكون موجوده **اقول**
العرض من اثبات كون الجهة امرا موجودا واحتج عليه بوجهين احدهما
قوله الجهة مقصد المتحرك وتقريره ان يقال الجهة مما يقصدها المتحرك
بالحصول فيها والنفي المحض والعدم الصرف لا يكون مقصدا بالحصول
فيه ينتج من الشكل الثاني ان الجهة ليس نفيا محضا وعدما صرفا واذا لم
يكن كذلك كانت من الامور الوجودية ضرورة لا يقال لا نسلم صدق
الكبرى فان العدم قد يكون مقصودا للمتحرك فان المتحرك من السواد
الى البياض يقصد البياض وهو غير موجود لانا نقول هذا غير متوجه
علينا لانا ما ادعينا ان الاعدام لا يقصدها المتحرك لان يحصل فيها وما ذكرتموه

من الصورة المتحرك بقصد وجود ذلك الامر المعدوم ولا ان يحصل فيه
قوله ومتعلق الاشارة اشارة الى الوجه الثاني من هذين الوجهين
وتقريره ان يقال الجهة يمكن الاشارة اليها اشارة حسية ولا شيء من
العدم المحض والنفي الصرف يمكن الاشارة اليه اشارة حسية فالجهة
ليست نفيا محضا بل هي امر وجودي قوله وهي غير منقسمة اي الجهة
التي بينا انها موجودة ليست بمنقسمة في ماخذ الحركة لانها لو كانت منقسمة
واذا وصل المتحرك الى اقرب اجزائها منه فاما ان لا يبقى متحركا او يبقى
متحركا فان كان الاول كان ذلك هو الجهة لا ما وراه فالجهة ليست بجهة
هذا خلف وان كان الثاني فاما ان يقال انه متحرك عن الجهة او يقال
انه يتحرك عن الجزئية او يقال انه يتحرك الى الجزئية فان كان الاول يكون
الجهة هو ذلك الحد وما وراه لا يكون جهة ولا يكون ايضا من الجزئية وان كان
الثاني فحينئذ لا يكون ذلك الجزء من الجهة بل الجهة ما وراه فصح ان الجهة
غير منقسمة في ماخذ الحركة ثم قال وبينوا انه لابد من محدد كري تحدد الفوق
والتحت بمحيطه ومركزه اي لابد من محدد كري متعين بمحيطه غاية القرب
وبمركزه غاية البعد وبرهان ذلك ان نقول اما ان يفتقر الى جسم محدد
به تعين في الملا والخلا المتشابهة الجهة التي بينا شانها او لا يفتقر الى ذلك
والقسم الثاني باطل لانه ليس بعض الحدود المفروضة منه في ذلك الخلا
والملا المتشابهة بان يكون جهة اولى من العكس فتعين الاول وحينئذ
نقول ذلك الجسم المحدد اما ان يكون كريا او لا يكون والثاني باطل
لان ما لا يكون كريا لا يحدد الا جهة واحدة وهي القرب منه واما البعد
عنه فلا يتحدد اصلا واذا كان كريا فاما ان يكون واحدا او اكثر من
واحد والثاني محال لانه ان احاط احدهما بالاخر كان المحيط كافيا في
ذلك العدد لانه يتحدد غاية البعد عن مركزه وغاية القرب بمحيطه واذا

كان كذلك فلا يكون للمحاط به تاثير في ذلك التحدد لامتناع تحصيل الحاصل
وان لم يحط احدهما بالاخر كان كل واحد منهما مختصا بمقدار معين
من القرب والبعد دون ما هو اقل منه او اكثر بالنسبة الى الاخر
وذلك الاختصاص انما يكون لامتياز ذلك الحيز عن ساير الاحياز الحاصلة
فيكون الجهة محددة قبلها لا بها ولانه لو كان كذلك لما حصل لكل واحد
منهما الا غاية القرب منه فقط دون غاية البعد ولما بطل ذلك
تعين ان يكون المحدد جسما كريا واحدا يعين بمحيطه غاية القرب
وبمركزه غاية البعد وهو المطلوب فعلم انه لابد من جسم محدد للجهات
قال وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا لكانت
الجهتان اعني ما عنه وما اليه حاصلتين له لا به **اقول** اعلم انه
لما فرغ من بيان وجود المحدد شرع في بيان حكم من احكامه وهو ان
المحدد المذكور لا يقبل الحركة المستقيمة لان كل متحرك على الاستقامة
فهو منتقل من جهة الى جهة فلو كان المحدد متحركا على الاستقامة
لكان منتقلا من جهة الى جهة ولو كان كذلك لكانت الجهتان اعني
الجهة التي انتقل منها والتي انتقل اليها حاصلتين له فلا يكون هو محددا
الجهات وقد فرضناه محددا لها هذا خلف فثبت ان الحركة المستقيمة
على هذا الجسم محال **قال** واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة
لا يكون ثقيلا ولا خفيفا **اقول** لما فرغ مما يتوقف عليه تقرير
المطالب المذكورة شرع في تقريرها وقال اذا لم يكن المحدد قابلا للحركة
المستقيمة لزم منه ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي
يتحرك الى الوسط بالحركة المستقيمة والخفيف هو الذي يتحرك عن الوسط
بالحركة المستقيمة وليس الفلك المحدد بقابل للحركة المستقيمة على ما بيناه
فينتج من الشكل الثاني الفلك المحدد لا يكون ثقيلا ولا خفيفا واذا لم يكن

ثقيلا ولا خفيفا لزم منه ان لا يكون حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا
اما اولا فلان الحرارة توجب الخفة والبرودة توجب الثقل بالاستقرا
واما ثانيا فلانه لو كان حارا او باردا لكان في غاية الحرارة والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان طبيعته لو اقتضت السخونة
او البرودة مع انه جرم بسيط خال عن العوايق والموانع وجب ان
يحصل له كمال السخونة او كمال البرودة لان الفاعل اذا لقي القابل
خاليا عن العايق وجب حصول كمال الاثر فيه ثم ان السخونة ايضا مسخنة
والبرودة ايضا مبردة وكل واحد منهما معاضد للطبيعة في اقتضا السخونة
او البرودة فوجب ازديادها واما فساد التالي فلان الفلك لو كان
في غاية الحرارة لكان اعلى الهواء اسخن من الهواء الملاصق للارض
بل كان يجب ان يحرق هذه العناصر كلها لانها في وسط الفلك
كالقطرة في البحر ولانه لو كان في غاية البرودة لاستولى البرد
والجمود على العناصر ولو كان كذلك لما كان يكون الحيوانات
واما انه ليس برطب ولا يابس لان الرطب هو الذي يقبل الاشكال
بالسهولة واليابس هو الذي يقبل تلك بعسر وشي منهما لا يتم الا بالحركة
المستقيمة التي هي على الفلك المحدد محال **قال** ولم يقبل
الخرق والالتيام لان ذلك بحركة مستقيمة **اقول** لانه لو قبل
الخرق لتحركت الاجزاء المخترقة عند نفوذ الخارق الى الجوانب
فالحركة المستقيمة عليه جايزة وقد بينا استحالة ذلك ولانه لو قبل الالتيام
لتحركت الاجزا التي منها يحصل الالتيام من مواضعها اما كلها الى موضع
يحصل فيه الالتيام او بعضها الى موضع البعض الاخر وكيف كان
يكون ذلك بالحركة المستقيمة فتكون الحركة المستقيمة جايزة عليه
وقد ابطلناه لا يقال اللازم جواز الحركة المستقيمة على اجزا المحدد

لا على المحدد وانتم بينتم استحالتها على المحدد فقط لانا نقول
ما ذكرناه من البرهان كما دل على استحالة الحركة المستقيمة على
المحدد فقد دل ايضا على استحالتها على اجزايه **قال** واذا
لم يقبل الخرق والالتيام كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال
اقول الفلاسفة لما بينوا ان الفلك المحدد للجهات لا يقبل
الخرق والالتيام استنتجوا منه كونه بسيطا على معنى انه غير مركب
من اجسام مختلفة الطبايع بان قالوا ان كل مركب فانه يصح عليه
الانحلال وذلك لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة وكل مركب صح عليه الحركة
المستقيمة فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يصح عليه الحركة
المستقيمة فليس بمركب ينتج الفلك المحدد ليس بمركب فهو اذن بسيط
قال وكل بسيط فكل جز يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع
الذي عليه الجز الاخر الى اجزايه **اقول** الغرض من تركيب
هذا الدليل ان الفلك قابل للحركة وبين ذلك بقياس في الشكل الاول صغراه
قوله وكل بسيط فكل جز يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل
عليه الجز الاخر لكون اجزايه متشابهة في تمام الماهية يجب اشتراكها في جميع
اللوازم والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وانه محال فكل جز يفرض
ملاقيا لجز اخر او مسامتا له فانه يجب ان يصح على ساير الاجزا تلك
الملاقاة والمسامتة فعلم ان كل جز يفرض في البسيط يمكن ان يحصل على الوضع
الذي حصل عليه الجز الاخر واما الكبرى فظاهرة ولما صحت المقدمتان
انتجتا ان كل بسيط فهو قابل للحركة ثم نقول الفلك بسيط وكل بسيط
قابل للحركة ينتج ان الفلك قابل للحركة وهو المطلوب **قال**
وكل ما كان كذلك ففيه ميل محرك **اقول** هذه المقدمة كبرى
قياس ينتج لقولنا الفلك فيه ميل محرك وتقريرها ان نقول كل ما كان

قابلا للحركة ففيه ميل محرك لانه لو لم يكن فيه ميل محرك لما كان قابلا
للحركة لانه لو جازت الحركة عليه حينئذ فلا تخلو اما ان تقع في زمان
اولا في زمان والقسمان باطلان بالتقرير الذي مر في الحجة التي
حكيناها عن نفاة الخلا فنعلم ان كل ما لا ميل فيه فهو غير قابل للحركة فينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو قابل للحركة ففيه ميل محرك ثم نقول
الفلك قابل للحركة وكل ما هو قابل للحركة ففيه ميل محرك ينتج ان الفلك
فيه ميل محرك وهو المطلوب **قال** وكل ما كان كذلك فهو متحرك
بالاستدارة **اقول** هذا اشارة الى قياس منتج لقولنا
الفلك متحرك ثم الى بيان ان تلك الحركة ليست بالاستقامة فهي بالاستدارة
وبيان ذلك هو ان الميل قوة محركة والفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة
لما بينا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العايق وجب
ان يقتضي التحريك ثم نقول الفلك فيه ميل محرك وكل فلك فيه ميل محرك
فهو محرك يلزم من هذا القطع بكون الفلك متحركا وتلك الحركة لا يجوز ان
يكون مستقيمة لما بينا ان الفلك لا يقبلها فاذن هي حركة مستديرة فالفلك
متحرك بالاستدارة وهو المطلوب **قال** وكل متحرك بالاستدارة
فحركته ليست طبيعية الى اخره **اقول** الغرض من هذا الكلام
بيان ان الفلك هو ان متحرك بالارادة وقبل الخوض في بيانه فاعلم ان الحركة
اما طبيعية او قسرية او اختيارية لان المحرك للجسم اما ان يكون معنى قايما به
مستفادا من غيره او لا يكون كذلك فان كان للاول فان كان له شعور
بذلك فهو الحركة بالاختيار وان لم يكن له شعور فهو الحركة بالطبع وان
كان الثاني فهو الحركة القسرية اذا ثبت هذا فنقول ان حركة الفلك بالاستدارة
ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملايمة وكلاهما محال لان في المستدير اما الاول فلان كل نقطة يتحرك عنها

الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها عين حركته اليها والمهروب عنه بالطبع
لا يكون مطلوبا بالطبع فتلك الحركة ليست هربا بالطبع عن شيء لا يقال
الجزء المستقيم الحركة بطلت بالطبع بحركته نقطة عند وصوله اليها يفارقها
بالطبع فصار المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لانا نقول لا نسلم ان ذلك
ذلك وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة وحدها مبدأ للحركة وليس كذلك بل
المبدأ للحركة هو الطبيعة بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال
درجات في القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة
كانت مع حالة مخصوصة غير ملايمة واذا اوصلت الجسم الى تلك النقطة
لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى غير ملايمة الطبيعة معها يقتضي
الحصول في حد اخر واذا كان كذلك كان الطالب بالطبع الى الوصول
في الحد الاول غير الهارب عنه بالطبع لان الطالب هو الطبيعة مع الحالة
الاولى والهارب الطبيعة مع الحالة الثانية واحدهما غير الاخرى وان اشتركا
في الطبيعة او نقول الحركة التي بها طلبنا الطبع الوصول الى الحد الاول
غير الحركة التي بها طلبت الهرب عنه والمدعى ان الطبيعة بالحركة
الواحدة لا تجعل الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع واما الثاني
وهو ان لا يكون الحركة المستديرة طلبا لحالة ملايمة فلو جهين احدهما ان
الطبيعة اذا اوصلت الجسم الى الحالة المطلوبة اسكنته والمستديرة ليست
كذلك لانها غير منقطعة الثاني ان الطلب الطبيعي لكمال ما لا بد ان
يكون على اقرب الطرق والا كانت الطبيعة صادفة عنه فيكون الطبيعة
محركة اليه وصادفة عنه وانه محال واقرب الطرق هو الطريق المستقيم
لكل حركة طبيعية مستقيمة وينعكس بعكس النقيض ان ما لا يكون مستقيما لا يكون
طبيعيا لكن المستديرة ليست مستقيمة فلا يكون طبيعية ونقول ايضا انما غير
حركة الفلك بالاستدارة ليست قسرية لان القسرية هي التي يكون على

خلاف الطبيعة ولما لم يكن هناك طبيعة استحال ان يوجد ما يعاندها
فامتنع كونها قسرية ولما بطل كونها طبيعية وقسرية تعين كونها ارادية فحركة
الفلك اذن ارادية والسماء حيوان متحرك بالارادة وفي الكتاب العزيز
ما يدل على ذلك وهو قوله تعالى وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون
للعقلاء في لغة العرب وكذلك قوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين و
الامام ترك برهانهم على ان الافلاك لا تقبل الكون والفساد وارسطو
ذكر لبيان ذلك وجهين احدهما ان الفلك لو كان كاينا لصحت عليه الحركة
المستقيمة واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل متكون
جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فللمتكون حيز طبيعي فتكونه اما ان يكون
في حيزه الطبيعي او في حيز غير طبيعي واياما كان يلزم صحة الحركة المستقيمة
عليه اما اذا كان في حيزه الطبيعي فلان محل تكونه فيه لا يكون خاليا لاستحالة
الخلا وفيه جسم فاذا حصل هذا المتكون فيه فلا يبقى ذلك الجسم فيه لاستحالة
التداخل بل يخرج عنه وحينئذ ان لم يكن من نوع هذا المتكون فحين
حصل فيه قد خرج عنه الجسم الذي هذا المكان مكان طبيعي له ولا شك
ان ذلك الجسم يطلب العود اليه بميل مستقيم وهذا المتكون من نوعه
والا لكان المكان الواحد طبيعيا لجسمين مختلفين بالنوع وانه محال
واذا كان من نوعه يصح ايضا عليه الحركة المستقيمة لان كل ما صح على شخص
من نوع صح على ساير اشخاصه واذا كان ذلك الجسم من نوع المتكون فاذا
حصل ذلك المتكون فيه فقد خرج ذلك الجسم عنه بالحركة المستقيمة فالمتكون
ايضا يكون قابلا لها لما عرفت واما اذا كان تكونه في حيز غير طبيعي فلانه
يتحرك بالطبع الى حيزه الطبيعي والا لما كان المكان الطبيعي مطلوبا
بالطبع فيكون متحركا بالاستقامة فاذن كل كاين ففيه ميل مستقيم فاذا جعلنا
كبرى لقولنا لو كان الفلك كاينا انتج الشرطية المذكورة الثاني ان الفلك قبل

الحد

لو حصلت الصورة الفلكية في مادته اما ان يكون في حيزه الذي
هو فيه الان على هذا الشكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لكان
الفلك فلكا قبل صورته وانه محال فكذا الثاني لان انتقاله اليه
لا بد ان يكون بحركة مستقيمة وذلك على المحدد محال **قال** والجواب
عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الحكمية والكلامية **اقول**
نحن نلتقط من كتب الامام اجوبة هذه الكلمات ونكتبها فنقول
اولا لا نسلم ان الجهة لو كانت منقسمة في ماخذ الحركة ووصل المتحرك
الى اقرب حديها فحركته اما عنها او اليها فلم لا يجوز ان يكون حركته
في الجهة لا عنها ولا اليها سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد جسمين
كريين يحيط احدهما بالاخر قوله لو كان كذلك لكان المحيط كافيا في
التحديد فلا يكون للمحاط به اثر في ذلك قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو كان للفلك الاعلى تقدم على غيره من الافلاك في الوجود حتى اذا
وجد الاعلى وحصل الغرض به امتنع ان يوجد الاخر لامتناع اجتماع
العلتين على معلول واحد اما اذا وجدا معا فلا يلزم ذلك والشيخ ابو علي
نص في النمط السادس من الاشارات على انه ليس للفلك الاعلى
تقدم على الفلك المحاط به ولين سلمناه لكن الفلك المحيط استحال ان يكون
محددا للجهات بالحركة المستقيمة لان مطلوب النار اما ان يكون مقعر
الفلك المحيط او مقعر فلك القمر والاول محال والا لكانت النار ابدا خارجة
عن حيزها الطبيعي وهو قسر دايم وانه خلاف المشهور من الفلاسفة فتعين
الثاني وحينئذ يكون المحدد للجهات بالحقيقة فلك القمر ولين سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يحصل التحدد بجسمين كريين لا يحيط احدهما بالاخر قوله
لان اختصاص كل واحد منهما بمقدار معين في القرب والبعد
بالنسبة الى الاخر انما يكون لامتياز ذلك الحيز عن ساير الاحياز بخاصية

قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون ذلك التخصيص للقادر المختار
مع تساوي الجهات والاحياز على ما ذهب اليه اهل السنة والبصريون
من المعتزلة واما البغداديون من المعتزلة قالوا لم لا يجوز ان يقال
لا يحسن من الحكيم القادر خلقهما الا وهما حيان عاقلان فيكون صلاح
كل واحد منهما بذلك المقدار من القرب والبعد سلمناه لكن ما الدليل
على انحصار القسمة فيما ذكرتم من الاقسام اذ من المحتمل ان يكون المحدد
للجهات شيا اخر غير ما ذكرتم سلمناه لكن لم قلتم بان المحدد لا يتحرك
بالاستقامة وما ذكرتموه انما يستقيم ان لو كان لكل جسم حيز طبيعي وهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يقال ان الجسم وان امتنع خلوه عن مطلق الحيز ولكن
لا يجب ان يستحق حيزا معينا بل من الجائز ان يقال الفاعل هو الذي
يخصصه بحيز دون حيز ثم ذلك الفاعل ان اخرجه منه الى غيره خصصه
به والا بقي فيه لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل وهذا السوال ذكره
بعض الشارحين وفيه نظر لانه لا يرد على ما ذكروه اصلا لانهم ما ادعوا
اختصاص كل جسم بحيز طبيعي وانما قالوا كل متحرك بالاستقامة فهو منتقل
من جهة الى جهة سوا كانت الجهتان غير طبيعيتين او احدهما طبيعية والعلم به
ضروري نعم يرد على ما ذكره الامام في الملخص لانه قال في بيان هذا
المطلوب لان المحدد جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فلو خرج عنه وجب
ان يرجع اليه بطبعه فيكون الحيز متحددا له لا به هذا خلف سلمناه لكن
لم قلتم بان الفلك بسيط قوله لان كل مركب قابل للانحلال ممنوع
فان من يعتقد ان الفلك مركب كيف نسلم هذه المقدمة ولئن سلمنا كونه
بسيطا لكن لم قلتم بانه يصح عليه الحركة قوله بان كل جزء نفرض فيه
يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الاخر قلنا لو صحت هذه
المقدمة لجاز ان يماس فلك عطارد بمقعره محدب فلك الزهرة وذلك
يقتضي

في التعريفات ولما ابطلوا هذا الحد قالوا الغيران ما جاز مفارقة احدهما
للاخر بوجه من الوجوه اما بمكان او بزمان او وجود او عدم كالقديم
والمحدث فان المحدث ينعدم والقديم الوجودي لا يجوز عدمه قالوا
والدليل على صحة هذا الحد ان كل ما لا يصح مفارقة الشي عنه لا يكون غيرا له
كنفسه فانه لما لم يفارق نفسه لم يجز ان يكون غيرا له وفايدة هذه
المسلة تظهر في هذا الموضع اخر وهو انه هل يصح اطلاق الغيرين على ذات
الله تعالى وصفاته وعلى الصفات بعضها مع بعض ام لا يصح ذلك فاصحابنا
منعوا منه لان حقيقة الغيرين لما كانت ما جاز مفارقة احدهما للاخر بوجه من
الوجوه لم يصح هذا الاطلاق لامتناع ذلك على الذات والصفات واما
المثلان فقد اختلف عبارات العلما في تعريفهما فالذي ذهب اليه الفلاسفة
انهما المشتركان في تمام الماهية وجميع العوارض اللازمة والمفارقة
كبياضين وسوادين وقال اصحابنا انهما الغيران اللذان يقوم كل واحد
منهما مقام الاخر وقال بعضهم هما الغيران اللذان يسد احدهما مسد الاخر
وقال اخرون هما الغيران اللذان ينوب احدهما مناب الاخر وهذه العبارات
متقاربة لان حاصلها يرجع الى معنى واحد وهو التماثل اما الاشتراك
فظاهر واما البواقي فلانها الفاظ مستعارة وحقيقتها التماثل واذا كان
كذلك كان ذلك تعريفا للشي بنفسه وانه محال واما المتخالفان فقد عرفتهما
فيما بعد والامام ذهب الى ان الحق ان يقال هذه الماهيات متصورة تصورا
اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة كون السواد مثلا للسواد ومخالفا للبياض
وتصور مطلق المماثلة والمخالفة جزء من ماهية هذا التصديق وجزء البديهي
بديهي فتصور المماثلة والمخالفة بديهي وانت قد عرفت ما فيه **قال**
مسلة يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة الى آخره
اقول اتفق اصحابنا والفلاسفة على انه يمتنع اجتماع المثلين

فى المحل الواحد فى الزمان الواحد والمثلان عند اصحابنا ضدان لان
الضدين لما كانا وصفين وجوديين يمتنع اجتماعهما فى المحل الواحد فى الزمان
الواحد وكان المثلان عندهم كذلك فيكونان ضدين واما مشايخ المعتزلة
فجوزوا اجتماع المثلين حتى اذا رأوا محلا اشد بياضا من محل اخر او اشد سوادا
من محل اخر قالوا ان ذلك لاجتماع اعداد من البياض والسواد فى ذلك
المحل واحتج اصحابنا على ذلك بان قالوا لو اجتمع المثلان فى المحل الواحد
يلزم القول بوحدة الاثنين وانه محال بيان الشرطية هو انهما لو اجتمعا
فى المحل الواحد امتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز بينهما فاما ان
يكون بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والاول محال لانهما مثلان
والمثلان متشاركان فى جميع الذاتيات واللوازم والا لما كانا مثلين
والامتياز بالامور المشتركة محال والثانى ايضا محال لان نسبة جميع العوارض
الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فكل ما يفرض عارضا
لاحدهما يكون عارضا للاخر لان عروضه لاحدهما دون الاخر ليس اولى
من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد فصحت الشرطية **قال**
احتج الخصم بان حكم الشئ حكم مثله الى اخره **اقول** احتجت
المعتزلة على جواز اجتماع المثلين بان قالوا لو جاز حلول مثل واحد فى المحل
المعين جاز حلول المثل الاخر فيه لان حكم الشئ حكم مثله لكن المقدم حق
فالتالى مثله واجاب الامام عنه بقوله ان الاجتماع يوجب انقلاب
الاثنين واحدا وهذا الجواب فى الظاهر كالعود الى الدليل الاول وفى
التحقيق ليس كذلك بل مستند لمنع الشرطية المذكورة وتوجيهه ان يقال ايش تعنى
بالشرطية المذكورة ان عنيت بها انه لو جاز حلول احد المثلين فى المحل المعين
جاز حلول الاخر فيه على سبيل البدل فهو حق ونحن نقول به اذ المحل قابل
لكل واحد منهما وان عنيت بها انه لو جاز حلول احدهما جاز حلول الاخر فيه مع حلول
الاول

الاول فيه فهو ممنوع وما ذكرتموه وهو ان حكم الشئ حكم مثله لا يدل عليه
وانما يدل عليه ان لو جاز على الاول الحلول فيه مع الاخر وهو عين النزاع
ويفضى الى جواز وحدة الاثنين **قال** مسئلة زعم بعضهم ان
الغيرين متغايران لمعنى وكذا المثلان والضدان **اقول** زعم
بعض قدماء المعتزلة وبعض الاوايل من الفلاسفة ان الغيرين متغايران
بمعنى قايم بهما يقتضى تغايرهما وهو امر وجودى وكذلك تماثل المثلين وتضاد
الضدين بمعنى وجودى قايم بهما يوجب ذلك لهما وعندنا ليس كذلك بل
الغيران يتغايران لذاتيهما لا لمعنى قايم بهما وكذا الضدان والمثلان
احتج الخصوم بان قالوا لو كون السواد مغايرا للبياض او مخالفا او ضدا اما
ان يكون نفس السواد والبياض او امرا مغايرا لهما والاول باطل اما اولا
فانا ندرك الفرق بين قولنا السواد والبياض وبين قولنا السواد والبياض
متغايران او مختلفان او متضادان واما ثانيا فلان المغايرة والمخالفة
والمضادة متحققة بدون السواد والبياض فلو كان مفهوم احدهما عين مفهوم
الاخر استحال تحقق احدهما بدون الاخر ولما بطل القسم الاول تعين الثانى
وهو ان يكون المغايرة والمخالفة والمضادة وكذا المماثلة مفهومات زايدة
على الذوات المتغايرة والمتخالفة والمتضادة والمتماثلة وفى الوجه الاخير
نظر لان الموجود بدون السواد والبياض مطلق المضادة وليس كلامنا
فيه بل فى مضادة السواد والبياض ووجودها بدونهما ممنوع ولتبيين هذه
المفهومات امورا سلبية لان المغايرة نقيض اللامغايرة التى هى عدمية
لصدقها على المعدوم واذا كانت اللامغايرة عدمية كانت المغايرة ثبوتية
لوجوب كون احد النقيضين وجوديا وهكذا يتبين ان المخالفة والمضادة والمماثلة
امور وجودية من غير فرق وانت لا يخفى عليك ما فى هذا الدليل بعد معرفتك القوانين
السالفة قال اصحابنا لو كانت المغايرة امرا ثبوتيا لكان مغايرة لغيرها

بالضرورة ومغايرتها لغيرها معللة بمغايرة اخرى والكلام فيها كما في الاول
فيلزم اما الدور ان كانت تلك المغايرة عايدة الى ذات المتغايرين
والتسلسل ان لم يكن عايدة وكلاهما محالان وكذا الكلام في المخالفة والمضادة
والمماثلة والمعتزلة عند ايراد هذا الكلام صاروا فريقين فريق التزموا
ذلك وقالوا لوجد معان تقوم كل واحد منها بالاخر الى غير النهاية والفريق
الاخر منعوا لزوم الدور وانما يلزم ذلك ان لو كانت مغايرة المغايرة ومغايرة
مغايرة المغايرة زايدة عليه وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يقال مغايرة
المغايرة ومغايرة مغايرة المغايرة ليست زايدا على معروضها وكذا الكلام
في المخالفة والمضادة والمماثلة اجاب الاصحاب عن هذا الاخير بان
قالوا هذا الكلام في غاية السقوط لان ما ذكرتم من الدليل بعينه قايم في
هذه الصورة من غير تفاوت فاما ان يمنعوا مقدمة من مقدمات دليلكم
وحينئذ يبطل دليلكم على هذا المطلوب او يعترفوا بصحة مقدماته فيلزم الدور
او التسلسل بالضرورة **قال** النظر الثاني في العلة والمعلول
مسئلة كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا الى اخره **اقول** قد بينا
فيما تقدم ان العلل اربعة فاعليه ومادته وصورته وغايته وذكرنا حد كل واحدة
منها والامام اختار ههنا ان تصور العلة بديهي لا يحتاج الى التعريف
واحتج عليه انا نعلم بديهة عقولنا معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت العظم
والقطع والكسر تاثير مخصوص فلما كان تصور التاثير المخصوص بديهيا
كان تصور مسمى التاثير الذي هو جزء ماهية التاثير المخصوص اولى ان
يكون بديهيا لانه لو لم يكن بديهيا كان نظريا فيكون القضية البديهية
موقوفة على النظرية والموقوف على النظري نظري فالتصديق
البديهي نظري هذا خلف وانت قد عرفت ما في هذا الكلام غير مرة
قال مسئلة العدم لا يعلل ولا يعلل به الى اخره **اقول**

على الترتيب الذي ذكره الامام اما هذا السوال فنقول لا نسلم ان
مدبر العالم لو كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر اخر وانما يلزم ان لو لم يكن
الوجود اولى به ولاجل هذه الاولوية لا حاجة له الى المؤثر ولئن سلمنا
ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية ولكن لم قلتم بانه يلزم من
كونه ممكنا افتقاره الى المؤثر فان الحدوث معتبر في علة الحاجة الى
المؤثر لانه اما نفس العلة او جزء منها او شرط لها عند المتكلمين واذا كان كذلك
لا يلزم من امكانه افتقاره الى المؤثر وهو بعينه المنع الاول لكن المستند
مغاير لمستند الاول ولئن سلمنا انه اذا كان ممكنا لا بد له من سبب مؤثر
ولكن لم قلتم بان الدور باطل قوله لان العلة متقدمة على المعلول
فيلزم تقدم كل واحد منها على نفسه قلنا ايش تعني بهذا التقدم تعني به
التقدم بالزمان او التقدم بالعلية اذ التقدم بمعنى ثالث ان عنيت به
الاول فهو باطل لان كون الشيء مؤثرا في شيء اخر لا معنى له الا صدور الشيء
الذي هو الاثر عن الشيء الذي هو المؤثر فقبل صدور الاثر عنه استحال ان
يكون له تاثير فيه واذا لم يكن له تاثير فيه استحال ان يكون له تقدم عليه فاستحال
ان يكون العلة تقدم على معلولها بالزمان ولانا بينا ان العلة يجب مقارنتها
لمعلولها فاستحال تقدمها عليه بالزمان وان عنيت به الثاني فهو ايضا
باطل لانه اما ان يعني بالتقدم بالعلية كونها علة او يعني به امرا غيره فان
عنيت به الاول كان معنى قولك لو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد
منهما متقدما على الاخر ولو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد
منهما علة للاخر وهو الزام للشيء على نفسه وانه محال هذر وان عنيت به امرا
مغايرا لكونها علة فلا بد من بيان ماهيته ذلك التقدم ثم من بيان ان العلة
متقدمة على المعلول بذلك المعنى ثم من بيان ان الشيء يستحيل ان يتقدم على
نفسه بذلك المعنى فانا من وراء المنع في كل واحد من هذه المقامات وكذلك ان

لم عنيت به معنى ثالثا مغايرا للتقدم بالزمان وللتقدم بالعلة الذي
هو القسم الثالث من اصل التقسيم ولئن سلمنا ابطال الدور ولكن لا نسلم ان
التسلسل باطل قوله لو ثبت ذلك لكان المجموع المركب من تلك الاحاد الغير
المتناهية ممكنا لافتقاره الى كل واحد من تلك الاحاد قلنا لا نسلم صدق
هذه المقدمة الشرطية وانما تصدق ان لو كان للقضية الموجبة التي هي
تاليها موضوع وانما يكون لها موضوع ان لو امكن وصف تلك الاسباب
والمسببات بانها مجموع وكل وهو عندنا باطل لان هذه الالفاظ مشعرة
بالتناهي فلا يصح اطلاقها على الشيء الا بعد ثبوت كونه متناهيا وهو عين
النزاع ولئن سلمنا انه يصح اتصاف تلك الاسباب والمسببات بكونه مجموعا وكلا
ولكن نقول ما ذكرتم من الدليل وان دل على فساد التسلسل فهنا ما يدل على
صحته وبيانه ان نقول الحوادث المحسوسة لا شك انها ممكن فلا يخلو اما ان يكون
لها موثرا ولا يكون والثاني باطل اذ لو جاز استغنا الممكن عن الموثر انسد علينا
باب اثبات العالم بالصانع الحكيم فتعين الاول فذلك الموثر اما ان يكون
حادثا او قديما وايا ما كان يلزم التسلسل اما اذا كان حادثا فلان الكلام فيه
كالكلام في الحادث المحسوس وحينئذ يلزم اما التسلسل او الانتها الى موثر قديم
فان كان الاول فقد حصل غرضنا وان كان الثاني كان ذلك قولا بان الموثر
في تلك الحوادث اما ان يتوقف على شرط قديم او لا يتوقف فان لم يتوقف او توقف
على شرط قديم لزم من قدمه قدم تلك الحوادث المحسوسة لان الاثر يجب ان يكون
مقارنا للموثر التام لانه لو لم يكن مقارنا له كان نسبة صدوره عنه كنسبة لا صدوره
عنه وحينئذ اما ان يفتقر صدوره الى مرجح منفصل او لا يفتقر والثاني باطل والا
لزم رجحان الممكن لا عن سبب مرجح وانه محال لما عرفت والاول ايضا محال
لانه لو افتقر الى مرجح منفصل لم يكن المفروض اولا موثرا تاما بل بعضا من الموثر
وقد فرض كذلك هذا خلف ولما بطل هذان القسمان تعين ان يكون تاثيره
فيها

فيها موقوفا على شرط حادث فنقول ذلك الشرط الحادث اما ان يكون مقارنا
لتلك الحوادث او سابقا عليها فان كان مقارنا كان الكلام فيه كما في
الاول فيفتقر ذلك الشرط الحادث في حدوثه الى شرط اخر حادث
فان كان شرط حدوث ذلك الحادث لزم الدور وقد ابطلتموه وان كان
شرط حدوثه حادثا اخر لزم التسلسل وهو المطلوب وان كان شرط حدوث
تلك الحوادث حادثا سابقا عليها يلزم التسلسل ايضا لان حال حصول
ذلك الشرط السابق لم يكن ذلك القديم موثرا بالفعل في تلك الحوادث اللاحقة
وعند عدمه وفنائه صار موثرا بالفعل فيها فتلك الموثرية امر حادث بعد
ان لم يكن فلا بد له من موثر فهو اما الحادث السابق او الحادث اللاحق او غيرهما
والاول محال لان الحادث السابق قد انعدم فلو اثر فيه لزم تاثير المعدوم
في الموجود وانه محال بالضرورة والثاني ايضا محال لان الموثر فيه
لو كان هو الحادث اللاحق لزم الدور لتوقف وجوده على تلك الموثرية
وانه محال عندكم ولما بطل هذان القسمان تعين ان يكون الموثر فيه حادثا
اخر مغايرا لهما وحينئذ يكون حدوثه موقوفا على شرط اخر حادث
والكلام فيه كما في الاول فيلزم اما الدور او التسلسل والدور باطل
فتعين التسلسل وظهر ان القول بالتسلسل لازم على جميع التقادير ولئن
سلمنا صحة دليلكم على اثبات واجب الوجود لكنه معارض بوجهين احدهما
انا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لذاته فلا يخلو اما ان يكون وجوده
مساويا لوجود ساير الموجودات الممكنة في مسمى الوجود او لا يكون
مساويا له والقسم الثاني باطل لما بينا في مسألة ان الوجود مفهوم مشترك
فيه بين جميع الموجودات والقسم الاول ايضا باطل لان ذلك الوجود
اما ان يكون عارضا للماهية او لا يكون فان كان عارضا للماهية كان
ذلك الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن له علة فلذلك الوجود

علة وعلته لا تخلوا اما لن يكون تلك الماهية المفروضة او غيرها فان
كان الاول لزم كون المعدوم علة للموجود وانه محال ضرورة ان
الوجود موجود وتلك الماهية معلومة ولين منع كون الماهية معدومة
فنقول اقتضاوها لذلك الوجود لن كان مشروطا بكونها موجودة لزم
كونها موجودة مرتين لن كان ذلك الوجود غير هذا الوجود وكون
الشي شرطا لنفسه لن كان هو هذا الوجود وان لم يكن مشروطا بكونها
موجودة لزم كون المعدوم علة للموجود وكل ذلك خلف محال ولن كان
الثاني كان الواجب لذاته مفتقرا الى وجوده الى سبب منفصل عنه
وانه خلف محال ايضا وان لم يكن ذلك الوجود عارضا للماهية تما فهو
ايضا محال لان على هذا التقدير يكون تمام حقيقة واجب الوجود
لذاته مساويا للوجود الذي هو عارض لماهيات الممكنات فيصح عليه
ما صح على وجود الممكنات وبالعكس لان كل ما صح على احد المثلين
صح على الاخر لكن صح على ماهيته انها واجبة لذاتها وعلى وجود
الممكنات انه ممكن لذاته فوجب ان يصح على وجود الممكنات انه واجب
لذاته وعلى ماهيته انها ممكنة لذاتها وكل ذلك محال لكونها قلبا للحقايق
او نقول في ابطال هذا القسم اعني ان يكون الوجود مفهوما مشتركا فيه من
جميع الموجودات انه لا يخلوا اما لن كان واجبا لذاته حينئذ او لا يكون
فان كان واجبا لذاته فيكون وجود الممكنات واجبا لذاته وانه محال
وان كان ممكنا لذاته افتقر الى علة فاينما تحقق افتقر الى علة فوجود
الواجب لذاته مفتقر الى علة فالواجب لذاته ليس واجبا لذاته هذا
خلف الوجه الثاني انه لو كان في الوجود موجود واجب لذاته لكان
قديما والعلم به ضروري والثاني محال لانه لو كان قديما يلزم قدم
الزمان لان المعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجودا
فيه

العقد في تلك الجهة الرابع التمسك بظواهر الايات كقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله اليه يصعد
الكلم الطيب وقوله تعرج الملائكة والروح اليه وقوله وهو القاهر فوق عباده
واذا ثبت بهذه الوجوه كونه في الجهة وجب اختصاصه بجهة فوق لكونها اشرف
الجهات والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا ثالث يعقل الا التباين بالمكان
فان المحل وان باين الحال في الحقيقة والزمان لكن احدهما حال والاخر
محل ويشتركان في الحدوث والمكان والحاجة الى المؤثر والباري تعالى
فانه يخالف العالم في الحقيقة والزمان وليس هو حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة
في الحدوث والامكان والحاجة والمكان كذلك كان الاختلاف بين الباري
تعالى والعالم اتم من هذه الوجوه وعن الثاني لا نسلم ان ذلك غير معقول وان
صح العقل بان يقسم الموجود الى الحاصل في الحيز وبان خلو الشي عن المحلولية
واللا اولوية وعن الثالث ان الاشارة بسبب الالف والعادة وجريان الناس على
ذلك وعن الرابع ان يعارض الايات المذكورة بايات اخرى كقوله تعالى وهو الله
في السموات والارض يعلم سركم وجهركم وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو
رابعهم الى قوله اينما كانوا وكقوله ~~نحن اقرب اليه من حبل الوريد~~ وكقوله نحن
اقرب اليه من حبل الوريد وقوله انني معكما اسمع وارى والامام اجاب عن
ظواهر الايات بانها نقلية وما ذكرناه من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون
معارضة للادلة العقلية لان القدح في العقل بالنقل يوجب القدح في النقل
واذا كان كذلك فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما
هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله
وحينئذ لا يعلم تاويلها الا الله تعالى واما ان نشتغل بتاويلها على التفصيل كما هو
مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف لتلك التاويلات كتب من ارادها فليطالع فيها
قال مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية

اقول يمتنع ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وهو
الصفة السابقة من الصفات السلبية والمشهور ان الكرامية يجوزون ذلك
وساير الطوايف ينكرونه ومنهم من قال ان اكثر الطوايف يقولون به
في المعنى وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة فلان اباعلي وابا هاشم
واتباعهما زعموا انه تعالى مريد وكاره بارادة وكراهة محدثتين لا في محل
محدثتان وان كانتا لا في محل لكن صفة المريدية والكارهية محدثة في ذات
الله تعالى صفة السمعية والبصرية الا ان المعتزلة لا يطلقون لفظة
التجدد وهو نزاع في العبارة واما ابو الحسين البصري فانه يثبت علوما
متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات واما الاشعرية
فانهم يثبتون النسخ المفسر برفع الحكم الثابت او انتهايه وهو اعتراف
بوقوع التغير في صفات الله وايضا يقولون انه عالم بعلم واحد وقبل
وقوع المعلول يكون متعلقا بانه سيقع وبعده يزول ذلك التعلق ويصير
متعلقا بانه وقع ويقولون بان قدرة الله تعالى كانت متعلقة بايجاد الموجود
المعين من الازل فاذا اوجد ذلك الشي انقطع ذلك التعلق لان الموجود
استحال ايجاده وكذا الارادة الازلية كانت متعلقة بترجيح وجود الشي
على عدمه في الوقت المعين واذا ترجح ذلك الشي امتنع بقا التعلق لاستحالة
ترجيح المرجح لانا توافقنا على ان المعدوم ليس بمري ولا مسموع فالعالم
قبل وجوده ما كان مريا والاصوات مسموعة وعند خلقها صارت مرية
ومسموعة وكل ذلك اعتراف بحدوث هذه التعلقات في ذات الله تعالى
واما الفلاسفة فلان من مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعيان
فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه وكونه تعالى موجودا
مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته واما ابو البركات فانه صرح في المعتبر
باثبات ارادة حادثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا يتصور الاعتراف
بكونه

بكونه الها لهذا العالم الا مع القول بذلك ثم قال الاجلال من
هذا الاجلال واجب التنزيه عن هذا التنزيه لازم وعند ذلك
ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر العقلاء في الحقيقة وان كانوا لا يقولون
به في اللسان اذا عرفت هذا فاعلم ان الصفات اما حقيقية عارية عن
الاضافات كالسواد والبياض واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة
فانهما صفتان حقيقيتان الا ان العلم يلزمه اضافة مخصوصة الى المعلوم
والقدرة يلزمها تعلق بالمقدور واما اضافات محضة مثل كون الشي قبل غيره
وبعده ومعه وكونه يمينا لغيره ويسارا له فانك اذا جلست على يمين انسان
ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر فقد صرت يسارا له بعد ان كنت
يمينا له فهنا التغير انما وقع في الاضافة المحضة لا في الذات والصفة الحقيقية
وعند ذلك نقول اما وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاف عنه واما في الصفات
الحقيقية فالكرامية يقولون به وساير العقلاء ينكرونه وحينئذ ظهر الفرق بين
مذهب الكرامية وبين مذهب غيرهم من العقلاء لنا انه لو كانت ذاته
قابلة لصفة من الصفات المحدثة لكان تلك القابلية من لوازم ذاته وماهيته
ولو كان تلك القابلية من لوازم ذاته وماهيته لزم ان يكون المقبول صحيح الوجود
في الازل ينتج لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصفات المحدثة لزم
ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة
لقياس استثنائي ونستثني نقيض التالي لينتج نقيض المقدم الذي
هو المطلوب اما بيان صغرى القياس الاول فلان تلك القابلية
لو لم يكن من اللوازم لكانت من العوارض فيكون الذات قابلة
لتلك القابلية فتلك القابلية ان كانت من اللوازم لزم خلاف المقدر
وان كانت من العوارض افتقرت الى قابلية اخرى ولزم اما التسلسل
واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات ولزم منه خلاف

المقدر واما بيان الكبرى فلان كون الشي قابلا لغيره نسبة بين القابل
والمقبول والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين
فصحة وجود النسبة تستلزم صحة وجود المنتسبين ولما كانت صحة
اتصاف البارى تعالى بالحوادث حاصلة فى الازل لزم ان يكون
صحة وجود الحوادث حاصلة فى الازل واما بيان انتفاء التالى
فلان الحوادث ما لها اول والازل ما لا اول له والجمع بين الازلية
واللاازلية جمع بين النقيضين وانه محال **قال** فان قيل
هذا يشكل بان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده ازلا هكذا
همنا الى اخره **اقول** هذا هو النقض على صغرى القياس
الاول وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل على صحتها لزم جواز
وجود العالم فى الازل لانا نقول انه جائز الوجود لذاته فوجب
ان يكون واجب الوجود ازلا والا لكان جواز وجوده حادثا فيكون
الذات قابلة له فيفتقر الى قابلية اخرى والكلام فيها كما فى الاول
فيلزم اما التسلسل او خلاف المقدر ضرورة اقتضاء ازلية القابلية
ازلية المقبول ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه ولئن سلمنا صدق
الصغرى لكن لا نسلم صدق الكبرى فان صحة اتصاف الذات
بالصفة الحادثة غير صحة وجود الصفة الحادثة فى نفسها فلا يلزم من
ثبوت الاولى ثبوت الثانية واذا كان كذلك فلا نسلم انه يلزم
من صدق قولنا ان ذات البارى يصح اتصافها ازلا بالصفة الحادثة
غير صحة وجود الصفة الحادثة فى نفسها فلا يلزم من ثبوت الاولى ثبوت
الثانية واذا كان كذلك فلا نسلم انه يلزم من صدق قولنا ان ذات البارى
يصح اتصافها ازلا بالصفة الحادثة صحة وجود الصفة الحادثة ازلا فان معنى
ذلك هو ان تلك الصفة لو كانت ممكنة الوجود فى نفسها ازلا لصح اتصاف الذات
بها

١٨٥

والجواب قوله انما لم يوجد العالم فى الازل لاستحالة وجوده ازلا
اقول توجيه هذا الجواب ان يقال كان المؤثر فى وجود
العالم موجبا بالذات ولا يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من قدمه
قدم العالم بالضرورة لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وما ذكرتموه
لا يصلح ان يكون مانعا من ذلك لان الازلية لا تمنع العلة الموجبة القديمة
عن الفعل بل هى مانعة من وقوع العالم عن القادر المختار لان ما صدر
عنه يكون حادثا بالضرورة والازلية تنافيه وهذا الجواب فيه نظر
لان السائل انما منع هذه الشرطية على تقدير ان يكون لصحة وجود العالم
بداية وعلى هذا التقدير صدوره عن العلة الموجبة القديمة فى الازل
غير واجب فلا يلزم ما ذكره من الشرطية قوله سلمنا كونه محالا فى الازل
لكن لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يلزم بسبب ذلك ازليا الى اخره
توجيهه ان يقال ولئن سلمنا ان الازلية مانعة من صدور العالم عن العلة
الموجبة القديمة فى الازل لكن لو كان المؤثر موجبا لكان ينبغى اذا زال
هذا المانع يوجد العالم منه لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا
المانع مفقود قبل ان اوجده بيوم فكان ينبغى ان اوجده قبل ان اوجده
لتحقق العلة القديمة وعدم المانع المذكور والتالى ظاهر الفساد قوله
واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطالها اشارة الى الجواب عن قوله
لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى وجود العالم موجبا ويتوقف تاثيره فيه على
شرط حادث وذلك الشرط على شرط حادث فيكون قبل كل حادث حادثا
لا الى اول وتوجيهه ان يقال لو كان كذلك لزم حدوث حوادث لا اول
لها وقد بينا فيما قبل ابطال ذلك وقوله واما الواسطة فقد اجمع المسلمون
على ابطالها اشارة الى الجواب عن قوله سلمنا انه لا بد من القادر لكن
لم قلت انه هو واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اقتضى

لذاته موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني وذلك المعلول كان قادرا
وهو الذي خلق العالم وتوجيهه ان يقال لما ثبت انه لابد من القادر
فذلك القادر اما ان يكون هو الواجب لذاته او ما ذكرتم من المعلول
القديم الذي ليس بجسم ولا جسماني والثاني محال باجماع جميع المسلمين فتعين
الاول وهو المطلوب ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب وقوله واما المعارضة
الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية
بان يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون الى اخره اشارة الى الجواب عن
الوجه الاول من الوجوه المذكورة في النوع الاول وتوجيهه ان يقال
لم قلتم ان المؤثر المستجمع لجميع الشرائط وارتفاع الموانع امتنع ان يكون
مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله اولا لو كان كذلك لزم ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال قلنا لا نسلم استحالة
ذلك فانا بينا فيما قبل ان القادر المختار هو الذي يمكنه ترجيح احد الطرفين
المتساويين على الاخر من غير مرجح قوله ثانيا ولان المصدرية على هذا
التقدير تصير اتفاقية قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان لا يتوقف صدور الاثر عنه
على شرط زائد ويكون صدوره عنه لا بطريق الاتفاق وما الدليل على ان
الصدور عنه حينئذ يكون بالاتفاق فان مجرد الدعوى غير مقبولة
واما ما ذكره عن المعتزلة من الوجوب على الله تعالى فنحن لا نقول به
فلا يتوجه علينا واما تعلق ارادته وقدرته بايجاد اشياء معينة ووجوب
تلك الاشياء بذلك التعلق فلا يقتضي عدم كونه قادرا لان وقوع الفعل
بعد تعلق الارادة والقدرة به واجبة عندنا وانما الكلام في انه هل يجب
صدور الفعل عنه مطلقا او هو بحالة ان شاء فعل وان شاء ترك فان احدهما
عن الاخر واما علمه في الازل بان اي اجزاء ما ان يوجد وايها لا يوجد فلا ينافي
القدرة ايضا وانما يكون منافيا لها ان لو لم يتعلق علمه بان ارادته وقدرته
يتعلقان

١٨٦

يتعلقان بايجاد ذلك الجزء فلا يتعلقان بايجاد الجزء الاخر وهو ممنوع فان
عندنا كما يعلم انها يوجد ذاتها لا توجد فنعلم ايضا ان ارادته وقدرته بايجاد
انها يتعلقان وبايجاد انها لا يتعلقان لم قلتم بانه ليس كذلك لابد له من دليل
قوله واما الثانية فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل
دخوله في الوجود اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه المذكورة
في النوع الاول وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان القسم الثاني وهو ان
يكون المكنة ثابتة بالنسبة الى المقدور قبل وجوده محال قوله لا تمكن في الحال
على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال قلنا لا نسلم قوله لان شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال قلنا هذا مغالطة
وانما يلزم ذلك ان لو قلنا انه في الحال متمكن من الايجاد في الاستقبال
في الحال وليس كذلك بل نقول انه متمكن في الحال من الايجاد في الزمان
المستقبل على ان يكون الحال طرفا للتمكن والزمان المستقبل طرفا للايجاد
ولم قلتم بان ذلك محال لابد له من دليل قوله واما الثالث فجوابها
ان القادر الذي يصح عنه ما يكون في نفسه ممكنا الى اخره اشارة الى
الجواب عن الوجه الاول من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وترك
الجواب عن الوجه الثالث المذكور في النوع الاول ونحن نجيب عنه
ثم نوجه هذا الجواب فنقول لا نسلم ان الترك غير مقدور فان المراد
من كونه متمكنا من الترك انه يمكنه ان لا يفعل الفعل بل يمسك عنه والامساك
عن الفعل امر وجودي فيكون تعلق القدرة به ولئن سلمنا ان الترك امر عدمي
لكن لم قلتم بان العدم غير مقدور قوله لانه لا فرق بين ان يقال لم
يكن مؤثرا وبين ان يقال اثر تاثيرا عدميا قلنا لا نسلم وما الدليل عليه
وان الفرق بينهما واضح عند العقل قوله الترك عبارة عن عدم الايجاد
قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن الامساك عن الايجاد وهو امر وجودي

واما توجيه هذا الجواب ان نقول لم قلتم بان القسم الاول وهو ان
يكون قدرته ازلية محال قوله لانه حينئذ يلزم صحة وجود مقدوره في
الازل قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان القادر متمكنا من فعل الممتنع
وليس كذلك بل القادر هو الذي يصح ان يصدر منه ما يكون ممكنا في نفسه
والفعل انما يمكن في الانزال فلاجرم كان الله تعالى قادرا في الازل
لكن لا على التكوين في الازل لكونه ممتنعا بل على التكوين في الانزال
لكونه ممكنا قوله واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيتموها وبنيتم
عليها الامتياز ممنوعه الى اخره اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني
من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال ما تعنون بثبوت
النسبة التي بين القادر والمقدور في الذهن او في الخارج فان ادعيتم
ثبوتها في الذهن فهو مسلم لكن لم قلتم بان ذلك يستدعي كون كل واحد
من المنتسبين متميزا عن غيره نسلم ذلك ونمنع قولكم كل متميز ثابت وان
ادعيتم ثبوتها في الخارج فممنوع وما الدليل عليه بل الموجود في الخارج ليس
الا القدرة والمقدور ولم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قوله واما
الخامسة فجوابها ان التعلق اضافة ولا وجود لها في الاعيان فلا يلزم
عدم القديم اشارة الى الجواب عن الوجه الثالث عن الوجوه المذكورة
في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان القسم الثاني وهو ان لا يبقى
ذلك التعلق بعد ان اوجد المقدور محال قوله لانه حينئذ يلزم عدم
التعلق قلنا لا نسلم عندنا انما يلزم ذلك ان لو كان التعلق امرا وجوديا
وهو ممنوع بل هو اضافة والاضافات لا وجود لها في الاعيان اشارة
الى الجواب عن الوجه الرابع من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وتوجيهه
ان يقال لا نسلم بان الموجدية التي هي صفة للماجد لو كانت ممكنة كانت
واقعة بالقادر المختار وانما يلزم ذلك ان لو كانت محتاجة الى العلة وليس

وليس كذلك لا بد له من دليل **قال** مسئلة اتفق جمهور العقلاء على انه
تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة الى اخره **اقول** تقرير هذا
الدليل ان يقال انه سبحانه وتعالى فعل افعالا محكمة متقنه وكل من
فعل افعالا محكمة متقنه كان عالما ينتج انه سبحانه وتعالى عالم اما
المقدمة الاولى فظاهر صدقها اذ الحس يشهد بها عند تاملنا في اعضا
الحيوانات من المنافع المذكورة في كتب التشريح واما المقدمة الثانية فالعلما
ادعوا فيها الضرورة وقالوا ان من راى خطا منظوما فانه يضطر الى
العلم بكون ذلك الكاتب عالما مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام
الى ما في اول شئ من افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري حاصلا
هناك فههنا اولى **قال** فان قيل لا نسلم ان هذا العالم فعله
الى اخره **اقول** لما فرغ من تقرير الدليل شرع في السوال عليه
وقال لا نسلم صدق الصغرى وانما يصدق ان لو صدر عن الباري تعالى
فعل هو محسوس لنا ليحكم الحس بصدقها فلم قلت ان هذا العالم فعله
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى اوجب لذاته جوهرا
ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي خلق هذا العالم سلمنا انه فعل فعلا
محسوسا لكن ما المراد بالفعل المحكم فان الفعل المحكم قد يراد به ايقاع
الفعل مطابقا لما نواتق على تعيينه مثل ان الناس اتفقوا على ايجاد
رقوم دالة على الكلام فكل من اتى بتلك الرقوم على وجه يكون مطابقا
لما اتفقوا على تعيينه كان محكما في افعاله وقد يراد به ايقاع الفعل
مطابقا للمنفعه وقد يراد به ايقاع الفعل على وجه يكون مستحسنا في العرف
فان اردتم به الاول فلا يمكن الاستدلال به على العالمية لان الاحكام
بذلك المعنى لا يصح الا بعد المواضعه وافعال الله تعالى مبتداة لم تحتمل
ان يكون محكمة بذلك التفسير وان اردتم به الثاني فاما ان يريدوا به كون

كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه او يريد وا بكونه مطابقا للمنفعة
كونه مطابقا لها من بعض الوجوه فان اردتم به الاول فلا نسلم
ان مخلوق الله تعالى وافعاله مطابقة للمنفعة من كل الوجوه وظاهر
انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الافات والامراض والامور
غير الموافقة للناس عقلا وطبعا وان اردتم به الثاني فمسلم لكن لا يمكن
الاستدلال بذلك على كون فاعله عالما لان حاصله يرجع الى ان كل
فعل وقع على وجه يمكن ان ينتفع به منتفع ما باعتبار ما سواء كان ذلك الفعل
صادرا عن العالم او عن الجاهل او عما لا يكون له شعور بما يصدر عنه
كالاحراق الصادر عن النار والتبريد الصادر عن الماء وان اردتم
به الثالث وهو ما يكون مستحسنا في العرف فنقول حينئذ اما ان يريد وا به
ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا
في الجملة فان اردتم به الاول فلا نسلم ان العالم مستحسن من كل الوجوه وانما
يلزم ذلك ان لو لم يمكن تركيب الكواكب في السموات وترتيب ابدان الحيوانات
على وجه احسن مما هو الان عليه ولم قلتم بان ذلك غير ممكن فلعل تركيب
السموات وترتيب ابدان الحيوانات على وجه احسن واكمل مما هو عليه
الان ممكن والله تعالى ما فعل ذلك وان اردتم به الثاني فمسلم ان العالم كذلك
لكن لا يمكن الاستدلال بذلك على علم الفاعل بان فعل الساهي والنائم
والجاهل بل فعل الجمادات قد يستحسن من بعض الوجوه واما ان اردتم
بالاحكام والاتقان معنى مغايرا لهذه الثلثة فابرزوه واذكروه لننظر فيه
ونتكلم في صحته وفساده سلمنا هذا المقام ونزلنا عن الاستفسار ولكن لا نسلم
ان كل من فعل فعلا محكما متقنا فانه يجب ان يكون عالما وظاهر انه لا يجب
ذلك وبيانه من وجهين الاول ان الحاصل قد يتفق منه الفعل المحكم وكيف
فان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على اسناد تكون اعضاء الحيوانات
و

وترتيبها الى قوة جسمانية عديمة الشعور والادراك يسمونها بالقوة المصورة
واتفق العقلاء على ان حكم الشيء حكم مثله فاذا جاز ذلك مرة واحدة جاز ايضا
مرتين وثلاثا واربعا وهلم جرا وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالاحكام والاتقان
على كون الفاعل عالما الثاني ان النحلة تفعل افعالا في غاية الاحكام
والاتقان لانها تبني البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم والصنعة
التي لا يعرفها الا الاذكياء من المهندسين وكذلك العنكبوت تبني بيتها في غاية
ما يكون من الاحكام وكذلك يرى كل واحد من الحيوانات ياتي بالافعال
الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر الاذكياء من العلماء مع انه ليس
لشيء منها علم ولا حكمة ولا شعور **قال** سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامرين الى اخره **اقول**
لما فرغ من الكلام على مقدمات الدليل المذكور شرع في المعارضة
وعارض ما ذكره من الدليل بوجهين الاول انه تعالى لو كان عالما
لكان البسيط قابلا وفاعلا معا وانه محال بيان الشرطية ان كونه عالما
بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء والنسبة بين الامرين مغايرة لكل واحد
منهما فتلك النسبة اذن غير ذاته وغير ذلك الشيء لا محالة وليست هي من
الامور القائمة بذاتها فلا بد لها من محل يقوم به وذلك هو ذات الاله تعالى
فذاته هو الموصوف بها والمقتضي لها هو ايضا ذاته فيكون ذاته البسيطة
قابلة وفاعلة معا فصحت الشرطية واما انتفاء التالي فلوجهين الاول
انه لو كان البسيط قابلا وفاعلا لكان البسيط مصدرا للفاعلية والقابلية
والبسيط لا يصدر عنه الا امر واحد الثاني ان نسبة القبول بالامكان
ونسبة الفعل بالوجوب اي جهة نسبة القبول الى البسيط هي الامكان
وجهة نسبة الفعل اليه هي الوجوب فلو كان الشيء الواحد البسيط
فاعلا وقابلا معا لزم ان يكون النسبة الواحدة بالوجوب والامكان

معا وانه محال بالضرورة الثاني ان العلم اما ان يكون صفة كمال اوله
لكن وايا ما كان امتنع ان يكون الله تعالى عالما اما اذا لم يكن صفة كمال
وظاهر لوجوب تنزيه الله تعالى عن ما ليس بصفة كمال واما واذا كان صفة
كمال فلانه لو كان عالما لكان محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة
وتلك الصفة مغايرة له والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ايضا
ناقص لذاته فيلزم ان يكون الله تعالى ناقصا لذاته وذلك على الله تعالى
محال **قال** والجواب اما الكلام في الواسطة فقد تقدم
اقول هذا هو جواب عن قوله لم لا يجوز ان يقال انه تعالى
خلق جوهرا ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي قدم في المسألة السابقة
وفيه ما فيه قوله واما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتاليف اللطيف
ولا شك ان العالم كذلك جواب عن الاستفسار وتوجيهه ان يقال نعني
بالاحكام والاتقان شيئا مغايرا لما ذكرتم من الامور الثلثة وهو الترتيب
العجيب والتاليف اللطيف اللذان هما موجودان في العالم ومن انكر
ذلك فقد كابر حسه وعقله واما قوله بعد ذلك قوله اذا جاز صدور
الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مرارا كثيرة قلنا بديهة العقل وقد
الاستقراء شاهدة بالفرق فتوجيهه ان يقال لا نسلم انه يلزم من جواز صدور
الفعل عن الجاهل مرة جواز صدوره عنه مرارا كثيرة والبديهة بعد الاستقراء تشهد
بجواز الاول دون الثاني لانا نعلم بالضرورة ان الجاهل لا يمكنه فعل
الافعال الكثيرة على وجه الاحكام والاتقان قوله واما الحيوانات فكل
من فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط اشارة الى الجواب عن
الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان ان فاعل الفعل المحكم لا يجب ان
يكون عالما وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان النحلة والعنكبوت وساير الحيوانات
الفاعلة للافعال المحكمة غير عالمة بها فان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو

فهو عالم بذلك الفعل فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واما ما ذكره في
جواب المعارضين فظاهر الا قوله نسبة القبول بالامكان العام ولا ينافي
نسبة الوجوب وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان النسبة الواحدة لا يجوز ان تكون
بالوجوب والامكان معا وانما يجوز ذلك ان لو كان ذلك الامكان هو
الامكان الخاص المفسر بسلب الضرورة بحسب الذات عن جانبي الوجود
والعدم معا وليس كذلك بل ذلك الامكان هو الامكان العام المفسر
بسلب الضرورة بحسب الذات عن الجانب المخالف للحكم والنسبة الموجهة
بهذا الامكان لا تنافي النسبة الموجهة بالوجوب لكونها اعم منها ومن النسبة
الموجهة بالامكان الخاص **قال** مسألة اتفق العقلاء على
انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا الى اخره **اقول**
اتفق جميع العقلاء على انه سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فذهب
الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى
ذلك هو انه يقال لا يمتنع منه ولا يستحيل عليه ان يعلم ويقدر فليس هناك الا الذات
المستلزمة لانتفاء هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا انه صفة حقيقية
قايمة بالذات واحتج اصحابنا على ذلك بان قالوا الذوات على قسمين
منها ما يصح عليه ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح عليه ذلك وهي الجمادات
ولا شك ان القسمين متساويان في الذاتية فوجب اختصاص القسم الاول
بما لاجله يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن هذه الصحة له اولى من لا حصولها
ولم يكن بينه وبين القسم الاخر تفاوت وقد بينا انه تعالى يصح عليه
ان يعلم ويقدر فوجب اختصاص ذاته بما لاجله يصح ان يعلم ويقدر
ولا نعني بالحيوة الا ذلك **قال** ولقايل ان يقول لم لا يجوز
حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة **اقول** توجيه هذا السؤال
ان يقال لا نسلم انه لولا اختصاص القسم الاول بما لاجله يصح ان يعلم

ويقدر لم يكن حصول هذه الصفة اولى من لا حصولها ولم يكن بينه وبين
القسم الاخر تفاوت وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته مخالفة لذات
القسم الاخر بالحقيقة والماهية وممنوع ولم لا يجوز ان يقال انهما مختلفان
بذاتيهما وبسبب ذلك يحصل التفاوت بينهما ويكون ذاته المخصوصة كافية
مستقلة في اقتضاء صحة العالمية والقادرية عليه وقد بينا ان ذات الله تع
مخالفة بالحقيقة والماهية لساير الذوات فيكون مستقله باقتضاء هذه
الصفة في حقه ولا حاجة الى امر زايد على ذاته وهذا المنع ذكره ابو الحسن
البصري والامام استحسنه في ساير كتبه **قال** فالاولى ان
يقال الامتناع امر عدمي لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدمًا
للعدم فيكون ثبوتيا **اقول** لما ظهر عنده ضعف ما تمسك به
الاصحاب في اثبات هذا المطلوب احتج عليه بطريق اخر وقال فو لكم
الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر اشارة الى نفي الامتناع والامتناع
امر عدمي لما بيانه في هذا الكتاب مرارا كثيرة فنفي الامتناع يكون سلبا للعدم
وسلب العدم ثبوت فنفي الامتناع يكون امرا ثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتي
ليس نفس الذات لانا بعد علمنا بذاته بواسطة انتهاء الممكنات الى واجب الوجود
لذاته لا نعلم ان هذا الامر والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذا ثبت انه تعالى
حي وحيوته صفة حقيقية قايمة بذاته ولا يخفى عليك بعد ما سلف من المباحث
ما في هذا الدليل **قال** اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم
اختلفوا في معناه الى اخره **اقول** ذهب ابو الهذيل والنظام
والجاحظ والبلخي والخوارزمي الى انه لا معنى للارادة والكراهة في الشاهد
والغايب الا الداعي والصارف وذلك في حقنا هو العلم باشتمال
الفعل على مصلحة او اعتقاد ذلك ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد
والظن فلا جرم قلنا لا معنى للداعي والصارف في حقه الا علمه باشتمال
الشر

الفعل على المصلحة او المفسدة واما ابو الحسين البصري فانه حكم بكون الارادة
زايدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغايب هكذا
نقل عنه الامام في بعض كتبه ونقل هٰهنا انه قال انها في حقه تعالى عبارة
عن علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهذه العبارة مشعرة
بانه قد ذهب الى ان الارادة مغايرة للداعي لان العلم بالمصلحة الداعية
الى الايجاد غير تلك الداعية لوجوب تغاير العلم المعلوم وذهب النجار
الى ان معناه اي معنى كونه تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره
وذهب الكعبي الى ان معناه في افعال نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه
امرا بها وعند اصحابنا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة ان الارادة
صفة حقيقية زايدة على العلم قايمة بذاته تعالى **قال**
لنا ان حصول افعاله في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي
مخصصا الى اخره **اقول** لما فرغ من نقل المذاهب شرع في البرهان
على ما ذهب اليه الاصحاب وتقريره ان يقال ان حصول افعال الله تعالى مختص
باوقات وصفات مع جواز حصولها في غير تلك الاوقات من الاوقات التي
هي قبلها وبعدها وعلى غير تلك الصفات لان الاوقات والمحال متساوية
بما يصح على بعضها وجب ان يصح على الكل فاختصاصها بتلك الاوقات والصفات
يستدعي مخصصا وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة من شانها
الايجاد وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت بل نسبتها الى كل
الاوقات على السوا وليس ايضا هو العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على
ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم والصفة التي تخصص يكون مستتبعة
للاختصاص وتابع الشي استحال ان يستتبعا له ولساير الصفات كالسمع والبصر
فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص فلا بد اذن من صفة اخرى غير هذه
لاجلها تختص افعال الله تعالى بهذه الاوقات والصفات الجايزة وتلك

الصفة من كونه تعالى مريدا **قال** فان قيل لا نسلم جواز حصول
افعال الله تعالى قبل ان حصل وبعده الى اخره **اقول** لما فرغ
من تقرير النكتة شرع في الاعتراض عليها وقال لا نسلم ان افعال الله
الحاصلة في الاوقات المعينة وعلى الصفات المعينة يمكن حصولها في وقت
اخر قبلها او بعدها او على صفة اخرى غير الصفة التي هي عليها ولم لا يجوز
ان يقال لا امكان لها الا الحصول في تلك الاوقات وعلى تلك الصفات
قوله الاوقات والمحال متساوية فاذا صح حصول شيء منها في وقت
وفي محل جاز حصوله في الوقت الاخر وفي المحل الاخر قلنا لا نسلم وانما يلزم
ذلك ان لو كان المراد بفعل الله تعالى هو الفعل من حيث هو فعل مع قطع
النظر عن حصوله في الزمان المعين وبصفه فعله هو الصفة من حيث
هي صفة مع قطع النظر عن وقوعها في المحل المعين وليس كذلك بل المراد
من فعل الله تعالى هو الفعل الحاصل في ذلك الزمان المعين ومن الصفة هي
الصفة الحاصلة في ذلك المحل المعين ومما يهذا التقييد استحال حصولهما في وقت
اخر وفي محل اخر والدليل عليه ان المفهوم من حصول الفعل في ذلك الزمان ليس
سلبيا لانه نقيض اللاحصول فيه الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم ونقيض
العدم ثبوت وليس هو نفس الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك
الزمان لان الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان
اخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولا في ذلك الزمان فيلزم انقلاب
الحقائق وانه محال وكذلك القول في الصفة الحاصلة في المحل المعين فثبت
ان امكان حدوث هذا الفعل وهذه الصفة مختص بهذا الوقت وبهذا المحل
فبطل ما ذكرتموه وقوله فان تلك الامكان من لوازم الماهية فيلزم بدوامها
اشارة الى جواب هذا المنع وتقريره ان لما صح امكان وقوع الفعل في وقت
معين على صفة معينة وجب ان يكون ممكنا في كل الاوقات وعلى جميع الصفات
لان

١٩١

لان الامكان من لوازم الماهية اي علة الماهية من حيث هي هي فيدوم
بدوام الماهية فلا تنفك عنها فالفعل ممكن الحصول في جميع الاوقات وعلى
جميع الصفات وقوله قلنا ينتقض بما ذكرناه اشارة الى دفع هذا الجواب
وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم لكان الفعل المقيد بالحصول في الزمان
المعين بالصفة المقيدة بالحصول في المحل المعين ممكن الحصول في زمان
اخر وفي محل اخر وليس كذلك لما بينا وقوله ثم نقول هذا انما يصح ان لو كانت
الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل الى اخره اشارة الى منع
قوله الماهية علة للامكان مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق قولكم
الامكان من لوازم الماهية على معنى ان الماهية علة له وانما يصدق هذه
القضية ان لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها وهو ممنوع لانه بناء على جواز تقرر
الماهية حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل لما بيناه والترتيب الطبيعي
ان يقدم هذا المنع على ما قاله اولا قال سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان
يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الامكان الى اخره
اقول توجيه هذا السؤال ان يقال سلمنا ان فعل الله تعالى
الحاصل في وقت معين يمكن حصوله قبل ذلك الوقت او بعده لكن تدعي
ان تلك الصحة عائدة الى القادر او الى المقدور من حيث هو فان
ادعيت الثاني فمسلم لكن يجوز ان يكون الفعل بالنظر اليه ممكن الوقوع
في جميع الازمنة الا انه اذا اخذ بشرط وقوعه في هذا الوقت كان
مقتضيا للامكان وبشرط وقوعه في وقت اخر مقتضيا للامتناع فيصير الممكن
بحسب الذات ممكنا تارة وممتنعا اخرى بحسب شرطين وهذا الامتناع
فيه بل هو واقع كما سيظهر الان فان ادعيت الاول فممنوع وبيانه
ان يقال من الجائز ان يقال ان الفعل وان كان في نفسه بحيث يصح
ان يوجد قبل ذلك الوقت او بعده الا ان قادرية الله تعالى واجبة التعلق

باىجاده فى ذلك الوقت وممتنعة التعلق باىجاده فى وقت اخر قبله او بعده
ونظير ذلك واقع في الوجود فان الطبيعة الارضية بشرط حصولها فى المركز
تقتضى السكون وبشرط حصولها خارج المركز تقتضى الحركة واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ههنا ايضا وعلى تقدير الجواز لا حاجة له الى المخصص **قال**
سلمنا الامكان فلم لا يجوز لمن يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق
فيها طباعا محركة لها لذواتها الى اخره **اقول** هذا هو المنع
الاول بعينه لكن ذكر له مستندا اخر وتوجيهه ان يقال ولئن سلمنا
امكان وقوع افعال الله تعالى فى غير الاوقات التى وقعت فيها بالنظر
الى ذواتها لكن لم لا يجوز ان يقال الفعل وان كان بالنظر اليه جايز الوقوع
فى ساير الاوقات الا انه سبحانه وتعالى خلق الافلاك وركب فيها
الكواكب وخلق فيها نفوسا محركة لها لذواتها ثم انه تعالى مع كل حركة
معينة تصير علة لحدوث حادث معين واذا كان كذلك كان حدوث
هذه الحوادث العنصرية فى عالمنا هذا مرتبطا بالحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية على مناهج معينة تمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم واذا
كان كذلك كانت الحوادث العنصرية المتعلقة بها الواقعة سيما كذلك
بالضرورة وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص اصلا فضلا عما ذكره من
المخصص قوله فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه
قبل ذلك ولا بعده اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال الدليل
على ان فعله تعالى وبعد تسليم انه جايز الوقوع فى جميع
الاوقات لا بد ان يكون وقوع فى الوقت المعين لمخصص لانه لو لم يكن
هناك مخصص اوجب وقوعه فى ذلك الوقت استحال ان يقع فيه لان وقوعه
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن
على الاخر من غير مرجح وانه محال فقوله قلت هذا انما يصح ان لو كان

قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك بالاتفاق اشارة الى دفع هذا
الجواب وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن وقوعه فى بعض الاوقات
دون البعض لمخصص كان وقوعه فى وقت دون غيره ترجيحا من غير
مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان قبل خلق العالم والافلاك وقت وزمان
وهو باطل باتفاق المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان الزمان
محدث واذا كان كذلك استحال وجود الزمان قبل خلق العالم وحينئذ
يستحيل ان يقال لو لم يكن هناك مخصص يوجب وقوعه فى وقت دون
وقت كان وقوعه فى بعض الاوقات دون البعض ترجيحا من غير مرجح
واما عند الفلاسفة فلان الزمان عبارة عن مقدار فلك معدل النهار وقبل
وجود معدل النهار وحركته استحال وجود الزمان **قال** سلمنا
انه لا بد من مخصص فلم لا يكفى القدرة الى اخره **اقول** ولئن
سلمنا انه لا بد لوقوع افعال الله تعالى فى وقت دون وقت من مخصص
ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو القدرة حتى لا يحتاج الى اثبات صفة
اخرى لذلك التخصيص مغايرة لها قوله لان نسبة القدرة الى جميع الاوقات
على السوية فاستحال كونها مخصصة قلنا لو افتقر وقوع فعل الله تعالى في زمان
معين دون غيره من الازمنة الى الاوقات المخصصة له بذلك الزمان
لافتقرت الارادة الى ارادة اخرى لان نسبة الارادة الى جميع الازمنة
على السواء وتلك الارادة الى الارادة اخرى فيلزم ان يكون قبل كل ارادة
ارادة اخرى لا الى نهاية وانه محال قوله فان قلت الارادة القديمة كانت
على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحادث المعين ويستحيل تعلقها باحداث
ذلك الحادث فى وقت اخر اشارة الى منع ذكر المستند وتوجيهه ان
يقال لا نسلم ان نسبة الارادة الى جميع الازمنة على السواء ولم لا يجوز ان
يقال تلك الارادة القديمة اقتضت لذاتها او لصفة هى موصوفة بها ان

يكون متعلقة باحداث ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين
واذا كان كذلك استحال تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت اخر غيره
فلا يكون نسبتها الى جميع الاوقات على السوية قوله قلت لو كان الامر
كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة
اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال لو افتقر وقوع فعله تعالى
في وقت دون اخر الى ارادة مخصصة بتلك الارادة اما ان يكون نسبتها الى
جميع الاوقات على السواء او ليست كذلك بل يقتضي لذاتها او لصفة لها تعلقها
باحداث ذلك الحادث في ذلك الوقت دون غيره فان كان الاول افتقرت
الارادة الى ارادة اخرى ولزم ما ذكرناه من المحال وان كان الثاني كان الله
مع تلك الارادة موجبا بالذات لذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فلا يكون
الله تعالى فاعلا بالاختيار بل موجبا بالذات وانتم لا يقولون به بل هو قول
الفلاسفة قوله وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان قدرة الله تعالى
كانت على وجه لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث المعين في الوقت المعين
الى اخره اشارة الى ان هذا المنع مشترك وتوجيه ايراده ان يقال نحن نسلم
انه لا بد لوقوع فعله تعالى في وقت اخر من مخصص فلم قلتم بان ذلك المخصص
هو الارادة ولم لا يجوز ان يكون هو القدرة قولكم لان نسبة القدرة الى جميع
الاوقات على السوية قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال القدرة القديمة اعني
قدرة الله تعالى موصوفة لصفة لاجلها او لذاتها يجب تعلقها بايجاد ذلك
الحادث المعين في ذلك الوقت المعين واذا كان كذلك استحال تعلقها
بايجاده في وقت اخر فلا نسبتها الى جميع الاوقات على السوية وعلى هذا
التقدير يستغني القدرة عن الارادة **قال** سلمنا لكن القدرة
غير صالحة فلم لا يكفي العلم الى اخره **اقول** توجيهه ان يقال
ولئن سلمنا انه لا بد لوقوع فعله تعالى في زمان دون اخر من مخصص

فان القدرة غير صالحة لذلك ولكن لم قلتم بان العلم لا يكفي في ذلك التخصيص
حتى لا يحتاج الى اثبات ما ذكرتم من الارادة وما ذكره من الوجهين
لمستند هذا المنع ظاهر وكذا الوجه المذكور في المعارضة فلا نطول شرحه
قال الجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير
موصوفا بها قبل ذلك الى اخره **اقول** لما فرغ من ايراد المنع وتقرير
المعارضة شرع في الجواب عنها وقال في جواب المنع الاول وهو قوله
لا نسلم جواز حصول افعال الله تعالى قبل ان حصل بعده والجسم الموصوف
بالحركة بعد ان لم يكن موصوفا بها كان قابلا للاتصاف بها ولعلمه ان
الاتصاف بها ويلزم من ذلك ان يكون قابلا للاتصاف بها ولعدم الاتصاف
بها في جميع الاوقات اذ لو امتنع احدهما عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك
الامتناع مستندا الى تلك الحقيقة بل الى امر اخر وذلك الامر ان كان
ممكن الزوال كان الامتناع المترتب عليه ممكن الزوال واذا كان كذلك
كان اتصاف الجسم بالحركة ذلك الوقت وبعده ممكنا وان كان ممتنع الزوال
كان واجبا لذاته فحينئذ يكون الامتناع الحاصل بسببه دايم الثبوت وذلك
لا يعقل ثبوته فيما صار موجودا بعد عدمه وقوله المحكوم عليه بهذا الامكان
ليس بمعدوم بل هو الجسم الموجود اشارة الى جواب قوله هذا انما يصح ان
لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها الى اخره لانه حينئذ يسقط ما ذكره
من المنع ضرورة ان المحكوم عليه بهذا الحكم هو الجسم وهو موجود وقوله
ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر الى اخره اشارة الى الجواب عن
المنع الثاني وتوجيهه ان نقول ندعي ان تلك الصحة عايدة الى المقدور من
حيث هو هو قوله يجوز ان يكون الفعل بشرط وقوعه في وقت من الاوقات
ممتنعا لان ذلك الوقت اما ان يكون له وجود او لا يكون فان كان الثاني
امتنع ان يكون موجبا لامتناع لان ما لا وجود له لا تاثير له وان كان الاول

فالكلام فيه كما في الاول اي نقول وجوده اما ان يكون ممكنا في جميع الاوقات
او يكون ممتنعا في وقت دون وقت والاول هو المطلوب والثاني باطل لانا
ننقل الكلام الى ذلك الوقت بان نقول اما ان يكون له وجود اولا يكون ويلزم
منه التسلسل وانه محال ولا يخفى عليك ركاكة هذا الكلام سلمنا امتناع عود
الصحة الى المقدور لكن لم لا يجوز ان يكون عايدة الى القادر قوله لاحتمال
ان يقال لمن قدرة الله تعالى واجبة التعلق بايجاده في ذلك الوقت وممتنعة
التعلق بايجاده في وقت اخر قلنا الدليل على ان قدرة الله تعالى ممكنة
التعلق بايجاده في جميع الاوقات هو ان المصحح لكون الشي مقدورا انما هو
الامكان لانا لو لم نعتبر كونه ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا لانحصار الجهات
في هذه الثلثة لان الوجوب والامتناع منافيان للمقدورية والمنافي للشي
لا يكون مصححا له فثبت ان المصحح لمقدورية بعض الاشياء بقدرة الله تعالى
هو الامكان والامكان مشترك بين جميع الممكنات باسرها فاذن ما لاجله
صح ان يكون بعض الممكنات مقدور الله تعالى قايم في الكل فوجب صلاحية
كون الكل مقدورا لقدرة الله تعالى وقدرة الله تعالى لما اقتضت التعلق
ببعض الممكنات وجب تعلقها باسرها لان نسبة الشي الى الشي كنسبته الى
مثله فثبت ان جميع الاشياء مقدور لله تعالى وواقع بقدرته واذا كان
كذلك لم يكن تخصيص بعضها بالوقوع دون البعض لاجل القدرة وبهذا ظهر
الجواب عن قوله يجوز ان يكون هذه الحوادث مستندة الى الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية قوله واما المعارضة بنفس القدرة فقوية
وجوابها ان مفهوم كون الشي مرجحا غير مفهوم كونه موثرا وذلك يوجب
الفرق بين القدرة والارادة اشارة الى الجواب عن المنع الثالث وتقريره
ان يقال لو كان اختصاص فعل الله تعالى ببعض الاوقات دون البعض
مفتقرا الى مخصص لزم كونه موثرا لان ذلك المخصص اما ان يكون هو الارادة
او

او القدرة موثرة فلا يكون مرجحة ولما بطل الثاني تعين الاول وهو المطلوب
ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه
عالما بذلك السواد فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علما اشارة الى
نقض اجمالي على الجواب وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتموه من الدليل
لزم ان يكون لله تعالى بحسب كل معلوم علم على حده لان المفهوم من
كونه عالما بهذا الشي غير المفهوم من كونه عالما بذلك الشي لكن ذلك محال
فكذا ما ذكرتموه من الدليل قوله وقد التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي
منا اشارة الى منع امتناع الثاني وهو ان يقال لا نسلم انه لا يجوز ان
يكون لله تعالى بحسب كل معلوم علم فان ذلك هو الحق عندي وقوله
وهو الوجه ليس الا معناه ان هذا النقض لا يندفع الا بهذا المنع والتزام
ان له بحسب كل معلوم علما قوله سنقيم الدلالة على ان افعال الله تعالى
لا يجوز تعليلها بالمصالح اشارة الى الجواب عن المنع الرابع وتوجيهه
ان يقال لما ثبت انه لا بد من اختصاص وقوع فعل الله في وقت دون
اخر من مخصص وان ذلك المخصص ليس هو القدرة حينئذ لا يخلو اما ان يكون
هو الارادة او علمه بما في الافعال من المصالح والمفاسد او علمه بانه يوجد
والثاني والثالث محالان اما الثاني فلانا سنقيم الدلالة القاطعة على ان
افعال الله تعالى لا يجوز ان يكون معللة بالمصالح واما الثالث فلان
العلم بالشي الذي سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان
لاجل ذلك العلم لزم الدور وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين الاول
وهو المطلوب واما الجواب المذكور عن المعارضة فتوجيهه ان يقال لم لا يجوز
ان يريد لا لغرض قوله لو كان كذلك لكان عبثا قلنا لا نسلم ذلك في حق
الله تعالى فان ارادة الله منزهة عن الاعراض بل هي واجبة التعلق
بايجاد ذلك الشي في ذلك الوقت لذاتها فلم قلتم بانه ليس كذلك واما الترجيح

من غير مرجح فقد عرفت جوازه في حق القادر المختار **قال** مسئلة
اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه الى اخره
اقول اتفق العقلا باسرهم على انه تعالى عالم سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري
ان ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات فعلى هذا يكون
السمع والبصر عبارتين عن علم خاص وقال الجمهور من اصحابنا ومن
المعتزلة والكرامية انهما صفتان مغايرتان للعلم زايدتان على
الذات قايمتان بها واحتج اصحابنا على هذا المطلوب بان قالوا الله
تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر ينتج الله تعالى يصح اتصافه
بالسمع والبصر اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلانا متى علمنا
في شي كونه حيا فانا نعلم بالضرورة عند ذلك انه متى وصل اليه المسموع و
المبصر فانه يصح ان يسمعه ويبصره وان لم يوجد هناك شي اخر ومتى لم يكن
حيا استحال ان يكون يدرك المسموع والمبصر وان وجد ساير الاشياء
وذلك يقتضي كون الحيوة علة لصحة المدركية اذ لو لم يكن علة لها لكان
الحي السليم اذا وصل اليه المسموع والمبصر ولم يوجد هناك ما يقتضي الادراك
وجب ان لا يصير مدركا لها وذلك يقدح فيما علمناه بالضرورة اذا ثبت هذا
فنقول الله تعالى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة
وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها لامتناع الخلو عن الاتصاف
باحد الضدين ينتج انه تعالى يجب ان يكون موصوفا بالسمع والبصر او بضدهما
لكن ضد السمع هو الصمم وضد البصر هو العمى وهما من باب النقصان
والافات وهو على الله تعالى محال ولما امتنع كونه موصوفا بضدي
السمع والبصر تعين كونه موصوفا بالسمع والبصر وهو المطلوب **قال**
فان قيل حيوة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفات لا يجب اشتراكها

في جميع الاحكام الى اخره **اقول** لما فرغ من تقرير الدليل شرع في
ايراد المنوع على مقدماتها وقال لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وما ذكر
من الدليل بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان حياتنا مصححة للسمع والبصر
وحيوة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفات لا يجب ان يكون مشتركة
في اللوازم والاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون
حيوة الله تعالى كذلك **قال** سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال
حيوته وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما الى اخره **اقول**
هذا هو المنع الاول لكن ذكر له مستندا اخر وقال لا نسلم ان كل حي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وانما يلزم ذلك ان لو كان ماهية كل حي قابلة
للسمع والبصر وهو ممنوع فيجوز ان يكون حياة الله تعالى وان صححت
السمع والبصر لكن يكون ماهيته تعالى غير قابلة لهما فلم لا يجوز مثله ههنا
قال سلمنا ان ذاته قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا
على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى الى اخره **اقول** هذا
هو المنع الاول بعينه لكن ذكر له مستندا مغايرا للمذكورين من قبل
وتوجيهه ان يقال لا نسلم لان الحيوة من حيث هي حيوة مصححة للسمع و
البصر وما ذكرتموه من الدليل بتقدير تسليم دلالته على ذلك انما يدل بالنسبة
الى حيوتنا واما بالنسبة الى حيوة الله تعالى فغير معلوم دلالته عليه
لجواز ان يكون حصول السمع والبصر موقوفا على شرط ممتنع التحقق في
ذات الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم سماع الاصوات
مشروط بوصول الهواء الواصل للصوت الى الصماخ والابصار مشروط
بانطباع صورة صغيرة مشابهة للمبصر في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك
في حق الله تعالى محالا لا جرم لم يثبت كون الحيوة من حيث هي حيوة مصححة
للسمع والبصر **قال** سلمنا حصول الصحة لكن لم قلتم بان القابل للشي

يستحيل خلوه عنه وعن ضده معا وقد تقدم تقريره **قوله** ولئن سلمنا
صحة صغرى القياس الاول ولكن لا نسلم صحة كبرى القياس الثاني قوله لامتناع
الخلو عن الاتصاف باحد الضدين قلنا لا نسلم وقد مر عدم لزوم ذلك و
نزيده هنا ونقول ان اردتم بضد الصفة عدمها كان معنى هذا الكلام
ان كل ما صح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها او ان لا يكون موصوفا
بها وهو حق لكن لا نسلم ان عدم اتصافه بهذه الصفة محال فان هذا عين
المتنازع وان اردتم بضد الصفة معنى وجوديا منافيا لتلك الصفة على مثال
المنافاة بين السواد والبياض فلا نسلم ان السمع والبصر ضدا بهذا المعنى
وانما يكون لهما ضدان بهذا المعنى ان لو كان الصمم والعمى امرين وجوديين
وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه ان
يكون سميعا والعمى عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وعلى هذا يكون
التقابل بين السمع وبين الصمم وبين البصر والعمى تقابل العدم والملكة
على ما ذهب اليه الفلاسفة وبالجملة انتم في هذا المقام محتاجون الى
اثبات ان الصمم والعمى امران وجوديان حتى يتم ما ذكرتم من الدليل ومن
احتج على كونهما وجوديين بان قال ليس جعل احدهما عدما للاخر اولى
من العكس فقد زعم ما ليس بحق لانه اذا اراد بعدم هذه الاولوية عدمها
بالنسبة الى اذهاننا وعقولنا فهو حق لكن لا ينفعه لانه لا ينتج الا توقفنا
في ذلك وان اراد به عدمها في نفس الامر فهو ممنوع ولعل احدهما بعدم الاخر
اولى من العكس في نفس الامر وان كنا لا نعرفه وما ياتي في الكلام الى قوله
ومن الاصحاب ظاهر واعلم ان بعض اصحابنا والامام الغزالي من
جملتهم استدلوا على هذا المطلوب بان قالوا السميع والبصير اكمل
ممن ليس بسميع وبصير والواحد منا سميع وبصير فلو لم يكن الله تعالى سميعا
وبصيرا لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى وانه محال وايراد
هذا

هذا الدليل بالمناهج المنطقية انما يتم بقياسين اقترانيين هكذا الواحد
منا سميع وبصير وكل سميع وبصير فهو اكمل من كل من ليس بسميع وبصير فالواحد
منا اكمل منه ينتج الواحد منا اكمل من الله تعالى وانه محال والخلل فيه
من كون كبرى القياس الاول لانا لا نسلم ان كل سميع وبصير اكمل من كل
من ليس بسميع وبصير وانما يصدق ذلك ان لو لم يكن السمع والبصر من
صفات الاجسام وهو ممنوع والامام ابطل هذا الدليل بنقض اجمالي بان
قال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الله تعالى ماشيا حسن
الوجه لانا نقول الماشي اكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه
والواحد منا موصوف بهما فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بهما لزم ان
يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى وانه محال ورده الى الصورة القياسية
على الوجه الذي عرفته ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه قوله فان
قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته
في حقه اشارة الى منع كبرى القياس من الاول وهو قوله وكل من كان
ماشيا وحسن الوجه فهو اكمل من كل من ليس بماش وحسن الوجه وانما يصدق
ذلك ان لو لم يكن المشي وحسن الوجه من صفات الكمال بالنسبة الى
الاجسام فقط وهو ممنوع قوله قلت فلم قلتم ان السمع والبصر ليس من
صفات الاجسام اشارة الى ان هذا المنع مشترك لانا نترك هذا النقض
حينئذ ونقول لا نسلم ان كل من هو سميع وبصير فهو اكمل من كل من ليس بسميع
وبصير من صفات الاجسام وهو ممنوع وما الدليل عليه وهو المنع الذي
ذكرناه من قبل وكل ما يذكرونه في جواب هذا المنع فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم
من المنع قوله وحينئذ يعود البحث المذكور اشارة الى المذكور قبل هذا الدليل
من النقصان والكمال والرجوع فيه الى الاجماع وغير ذلك مما ذكره **قال**
مسئلة اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في

فى معناه الى اخره **اقول** قبل الخوض فى هذه المسئلة لابد من تلخيص
محل النزاع فنقول اجمع المسلمون على وجوب اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى
لكنهم اختلفوا فى معنى ذلك فزعمت المعتزلة ان المعنى بكونه متكلما كونه تعالى
موجدا او خالقا لاصوات دالة على معان مخصوصة فى اجسام مخصوصة
واما نحن فزعمنا ان كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف
والاصوات وان ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة وفى التحقيق ليس
بيننا وبينهم نزاع فى كونه متكلما بالمعنى الذى ذكروه لان النزاع بيننا وبينهم
اما ان يقع فى المعنى او فى اللفظ فان كان فى المعنى فاما ان يقع فى الصحة
او فى الوقوع اما النزاع فى الصحة فغير ممكن لاتفاقنا على انه تعالى يصح منه
ايجاد الحروف والاصوات واما فى الوقوع فغير ممكن ايضا لانه تعالى موجد
لجميع افعال العباد ومن جملتها هذه الحروف والاصوات فلا يمكننا انكار
كونه موجدا لها واذا ثبت هذا ظهر ان النزاع بيننا وبينهم ليس الا فى اللفظ
وهو ان اسم المتكلم هل وضع فى اللغة بهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوى
لا حظ للعقل فيه بل الرجوع فى امثال هذه انما يكون الى الادباء واما كونه
متكلما بالمعنى الذى ذهبنا اليه وهو انه متكلم بكلام النفس اى كلامه صفة
حقيقية قايمة بذاته فالمعتزلة ينكرون هذه الماهية غاية الانكار وبتقدير
الاعتراف بكونها قديمة ينكرون كونها واحدة فالحاصل ان الذى ذهبوا اليه
فنحن من القايلين به والذى ذهبنا اليه انهم تنازعوننا **قال** واحتج
الاصحاب على كونه متكلما بامور احدها انه تعالى حى والحى يصح اتصافه
بالكلام الى اخره **اقول** تقرير هذا الدليل على الوجه الذى قررنا
به الدليل المذكور للاصحاب على كونه تعالى سميعا بصيرا من غير فرق قال
قالت المعتزلة قولكم انه تعالى متكلم انما نفهم معناها بعد فهم ماهية الكلام
ضرورة ان التصديق اى الحكم بثبوت شىء لشىء مسبوق بتصور كل واحد من تينك

من ذينك الشيئين لكنا لا نفهم من الكلام الا هذه الحروف والاصوات او
محل هذه الحروف والاصوات وانتم لا يثبتون ذلك لله تعالى مما يعنون به
قوله فان قلت اعنى بالامر طلب الفعل اشارة منه الى تعيين ماهية الكلام وتقريره
ان نقول لا شك ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقنى الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا
اللفظ يجد فى نفسه اقتضاء او طلبا لذلك الفعل وماهيته مغايرة لذلك اللفظ لعدم اختلافها
باختلاف الامكنة والازمنة واختلاف اللفظ باختلافهما ولان العقلا يعلمون
بالضرورة ان قول القايل افعل دليل على الطلب القايم بالقلب والدليل مغاير للمدلول
ولان كون اللفظ امرا او خبرا يتوقف على اصطلاح الناس عليه وكون المعنى
القايم بالطلب طلبا لا يتوقف عليه لانه امر حقيقى ذاتى ولان قولنا ضرب يضرب
اخبار وقولنا اضرب ولا تضرب امر ونهى فلو ان الواضعين قلبوا الامر لكان ذلك
ممكنا وجايزا ولو قالوا ان حقيقة الطلب يمكن ان تنقلب خبرا او حقيقة الخبر طلبا لكان
ذلك محالا اذا عرفت هذا فنقول نعنى بالامر والنهى ذلك الطلب الذى يجده الانسان
من نفسه قبل صدور الالفاظ الدالة عليه قوله قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب
هو الارادة توجيهه ان يقال سلمنا مغايرة ذلك الطلب لما دل عليه من اللفظ
لكن لم قلتم بانه معنى مغاير للارادة وقوله وانتم حيث حاولتم الفرق بينها
وبين الارادة قلتم الله تعالى قد يامر بما لا يريد اشارة الى الدليل
الدال على ان ما ذكرنا من المعنى مغاير للارادة وتقريره ان يقال امر الكافر
بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه مريد للايمان منه لانه تعالى
عالم بان خلاف معلومه ممتنع الوقوع لا يكون مرادا الوقوع فلما تحقق الامر والطلب
مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة قوله
لكن هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما الى اخره اشارة الى
القدح فى هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه تعالى امر الكافر بالايمان
وانما كان ذلك ان لو كان له كلام فانا الى هذا الان ما فهمنا من الكلام

الا الحروف والاصوات والارادة وانتم تدعون مغايرته هذه الامور
فاذن ثبوت كونه متكلما موقوف على تصور ماهية الكلام فلو بنيتم
تصور ماهية الكلام على كونه متكلما لزم الدور وانه محال وكلامه بعد هذا
الوجه الثاني ظاهر وقوله وبقية الاسولة ما تقدمت اشارة الى ما ذكره
في مسلة السمع والبصر **قال** وثانيها قالوا لما راينا ان افعال
الله تعالى يجوز عليها التقدم والتاخر لاجرم اسندنا الى مرجح وهو الارادة
الى اخره **اقول** توجيه هذا الوجه ان يقال لو صح ما ذكرتم
من الدليل على اثبات كونه تعالى مريدا بارادة قايمة بذاته لزم ايضا
ان يكون متكلما بكلام الخ لكن المقدم حق فالثاني مثله بيان الشرطية
انا لما راينا ان افعال الله تعالى يجوز عليها التقدم والتاخر بحسب الازمنة
وقد وقعت في زمان معين ووقوعها في تلك الازمنة المخصوصة لا بد
ان يكون مستندا الى مخصص ومرجح فاسندناها الى الارادة وكذلك
افعال العباد يجوز ان يكون واجبة ومباحة وحرامة ثم انا نرى بعضها
موصوفا بالحظر وبعضها بالاباحة وبعضها بالوجوب فلا بد من مخصص
ومرجح مخصص وترجح ذلك البعض بتلك الصفة المعينة ولا يجوز ان
يكون ذلك هو الارادة لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد ويريد ما لا يامر
فلا بد من صفة اخرى غير الارادة وذلك هو الكلام واما حقية المقدم
فلما ذكرناه وقوله وهذا ايضا ضعيف الى اخره اشارة الى المنع مع ذكر
المستند وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان العباد اذا كانت مترددة بين الحظر
والاباحة والوجوب وكان بعضها موصوفا بالحظر والبعض بالاباحة والبعض
بالوجوب لا بد من صفة مخصصة لها بتلك الصفات هي الكلام وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن معنى الوجوب هو ان الله عرف المكلف انه يريد عقاب من
فعل الفعل الفلاني ولا يعاقبه على تركه وهو ممنوع بل معنى الوجوب والحظر و

والاباحة ما ذكرناه واذا كان كذلك لا حاجة لنا الى اثبات صفة زايدة
وهي الكلام وباقي المسلة ظاهر لا قوله والجواب عن الثاني انه اثبات
كلام الله تعالى باخبار الرسول الى اخره وتقريره ان يقال العلم بصدق
الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانا لما راينا ظهور المعجزة على
يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل
لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم او لم نعلمه
وكل مقدمة لا يتوقف العلم بصدق الرسول على اثباتها يجوز اثباتها بقول النبي
فاذن اثبات كونه متكلما به واذا كان كذلك فنحن نثبت كونه متكلما بهذا الكلام
باخبار الرسول عنه وحينئذ لا يكون ذلك اثباتا للكلام بالكلام فسقط ما ذكرتم
فالحاصل انا نتمسك بالاية المذكورة بواسطة اخبار الرسول عن كونه متكلما
قال مسلة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى
باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق
اقول ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان البقاء صفة
قايمة بذات الباري وهو باق بتلك الصفة وذهب القاضي وامام الحرمين
وجمهور المعتزلة الى نفي تلك الصفة عنه وهو اختيار الامام ضياء الدين وهو
شيخ الامام ووالده كان يثبتها في الشاهد وينفيها في الغايب واليه ذهب الكعبي
واحتج الامام على ابطال مذهب ابي الحسن الاشعري بان قال المعقول
من البقاء صفة يقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني والبقاء
على هذا التفسير استحال اثباته لله تعالى لاستحالة العدم عليه في الزمان
الثاني نعم ذلك انما يتصور في حق ممكن الوجود والعدم واذا كان كذلك
استحال ان يكون رجحان وجود واجب الوجود لذاته على عدمه معللا بالمعنى
اي بصفة قايمة به **قال** وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق الى
اخره **اقول** هذا اشارة الى وجه اخر في ابطال هذا المذهب وتقريره

ان يقال لو كان الله باقيا ببقا يقوم به بذاته فذلك البقا اما ان يكون باقيا
او لم يكن والثاني محال لان ما لا يكون باقيا استحال ان يكون موجبا لبقاء
غيره والاول ايضا محال لان بقاءه اما ان يكون ببقا اخر او ببقا الذات
التي فرضناها باقية او بنفسه فان كان الاول لزم الدور ان كان ذلك
البقا الاخر باقيا بالبقا الاول والتسلسل ان كان باقيا ببقا اخر وكلاهما محالان
وان كان الثاني لزم الدور وذلك ظاهر وان كان الثالث فحينئذ يكون ذلك
البقا باقيا بنفسه والذات باقية مفتقرة اليه وحينئذ ينقلب الذات صفة والصفة
ذاتا لانه لا معنى للذات والصفة الا هذا شانهما وهو محال ولقايل
ان يمنع الحصر لجواز ان يكون بقا الباقي معللا بالذات الباقية **قال**
واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا الى اخره **اقول** هذا اشارة
الى ابطال مذهب والده والكعبي وتقريره ان يقال حصول الجوهر في الزمان
الثاني في الشاهد ليس ايضا معللا بمعنى قايم به وهو البقا لانه لو كان كذلك لزم
الدور لان حصول البقا في الجوهر موقوف على حصوله في الزمان الثاني فلو كان
حصوله في الزمان الثاني موقوفا عليه لكان دورا صريحا وانه محال **قال**
ولقايل ان يقول انه نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني لا انه موقوف عليه
اقول هذا اشارة الى منع لزوم الدور حينئذ مع ذكر المستند وتوجيهه ان
يقال لا نسلم ان حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه موقوف عليه لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** وجوابه ان نفس الحصول في الزمان
الثاني ليس صفة والا لزم التسلسل **اقول** توجيه هذا الجواب ان
يقال لو كان حصول الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقا والبقا لا يخلو اما ان يكون
نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني او امرا مغايرا له والاول محال لان
حصول الجوهر في الزمان الثاني ليس صفة ثبوتية لانه لو كان صفة ثبوتية لكان
لها ايضا حصول في الزمان الثاني والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل
واذا

واذا كان كذلك لم يكن البقا صفة ثبوتية وانتم لا تقولون به ولانه حينئذ يلزم
تعليل الشي بنفسه وانه محال لان حصوله بالجوهر يتوقف على حصول الجوهر في الزمان
الثاني فلو كان حصول الجوهر في الزمان الثاني متوقفا عليه لزم الدور **قال**
احتجوا بان الذات لم تكن باقية حالة الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان
يكون البقا زايدا **اقول** احتجوا على ان البقا صفة وجودية زايدة
على ذات الباقي في الشاهد بان قالوا الذات لم تكن باقية حال الحدوث
لان البقا عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك
حال الحدوث محال ثم صارت باقية بعد ذلك وتبدل احدى الحالتين بالاخرى
يستدعي ثبوت احدهما ولا شك ان عدم البقا ليس وصفا ثبوتيا فتعين
ان يكون البقا وصفا ثبوتيا زايدا على الذات وهو المطلوب **قال**
والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث الى اخره
اقول هذا نقض اجمالي على ما ذكره من الدليل وتوجيهه ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون صفة ثبوتية زايدة على الذات لانا نقول
الذات كانت حادثة حال الحدوث ثم حال البقا ما بقيت حادثة وتبدل
احدى الحالتين بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما ولا شك ان عدم بقايها
حادثة ليس وصفا ثبوتيا فتعين ان يكون حدوثها صفة ثبوتية زايدة فالحدوث
امر ثبوتي زايد وقد بينا ابطاله ولما بطل هذا بطل ما ذكرتموه وتحقيق
ذلك ان يمنع المقدمة القايلة بان تبدل احدى الحالتين بالاخرى
يستدعي ثبوت احدهما ويجعل ما ذكره من المعارضة مستندا للمنع قوله
فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول اشارة الى منع مع ذكر
المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يستدعي
ثبوت احدهما ونحن نسلم ان الحدوث صفة ثبوتية لكنه نفس حصول الجوهر في الزمان
الاول وهو ليس امرا زايدا على ذات الجوهر والا لكان له حصول اخر ولزم التسلسل

قوله قلت البقا تقس حصوله في الزمان الثاني اشارة منه الى ان ما ذكرتموه
متوجه على ما ذكرتم من الدليل على ان البقا صفة ثبوتية زايدة على الذات
فنحن نورده عليكم فجوابكم عنه يكون بعينه جوابنا عما ذكرتم والانصاف
ان الكلام المذكور في هذه المسلة مختبط من الطرفين **قال** مسلة
مذهب اكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة وقوم
من اهل الملة **اقول** الدليل على ان الله تعالى عالم بكل المعلومات
هو انه تعالى حي وكل حي يصح ان يكون عالما بكل المعلومات فالله تعالى يصح
ان يكون عالما بكل المعلومات اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى
فضرورية ويلزم من هاتين المقدمتين انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل
المعلومات ويلزم من صحة علمه بكل المعلومات كونه عالما بكلها اذ لو اختص
عالمية الله تعالى ببعض المعلومات دون البعض لافتقر الى مخصص
خارجي فلا يكون ذاته كافية في جميع ما له من الصفات وانه محال **قال**
ومن الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته الى اخره **اقول** ذهب
قوم من الدهرية الى انه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم عبارة عن صفة
اضافية تعرض للعالم بالقياس الى معلومه فلو كان الله تعالى عالما بذاته
لكان كل واحد من المنتسبين في هذه الاضافه ذاته تعالى فتكون ذاته مضافة
الى نفسه وهو محال قوله فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم مغاير له
من حيث انه معلوم الى اخره اشارة الى منع قوله لو كان الله تعالى عالما
بذاته يلزم ان يكون ذاته مضافة الى نفسه مع ذكر المستند وتوجيهه ان
يقال لا نسلم صدق هذه الشرطية وانما صدق ان لو لم يكن ذاته تعالى
من حيث انه عالم مغايرا له من حيث انه معلوم وهو ممنوع ولم لا يجوز ان
يحصل منهما المغايرة من هذا الوجه وهذا القدر من التغاير يكفي في تحقق هذه
الاضافة وقوله صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها
الى

الى اخره جواب لهذا المنع وتوجيهه ان يقال وتوجيهه ان يقال لو كان
عالما بذاته فاما ان يتوقف عالميته بها على المغايرة بين العالم والمعلوم
او لا يتوقف فان كان الثاني لزم اضافة الشي الى نفسه قطعا وانه
محال وان كان الاول كانت المغايرة من الجهة التي ذكرتموها لكن المغايرة
بين المنسوب والمنسوب اليه والمغايرة بينهما موقوفة على صيرورة
الذات عالمة ومعلومة وذلك دور محال وللقايل ان يمنع استحالة
اضافة الشي الى نفسه وانحصار المغايرة في الجهة المذكورة وقوله وجوابه انه
منقوض بعلمنا بانفسنا اشارة الى نقض اجمالي على هذا الدليل وتوجيهه
ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل على امتناع كونه تعالى عالما بنفسه لزم
منه ان لا يعلم احد منا ذاته لانتظام الدليل المذكور ههنا بعينه لكن التالي ظاهر
الفساد فكذا المقدم **قال** ومنهم من سلم كونه تعالى عالما
بنفسه ومنع كونه عالما بغيره الى اخره **اقول** بعض الناس عكس الامر
واعترف بكونه تعالى بنفسه لكن منع كونه عالما بغيره واحتج عليه بان قال
لو كان الله تعالى عالما بغيره لزم وقوع الكثرة في ذاته والتالي محال فالمقدم
مثله بيان الشرطية لو كان عالما بغيره والعلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم على ما يعتقده الفلاسفة او عبارة عن اضافة مخصوصة بين
العالم والمعلوم على ما يعتقده المتكلمون حينئذ يلزم حصول تلك الصور و
الاضافات في ذاته تعالى وهو مستلزم لحصول الكثرة في ذاته **قال**
والجواب ان الكثرة في الصور والاضافات الى اخره **اقول**
توجيه هذا الجواب ان يقال ندعي ان البارى تعالى لو كان عالما بغيره
يلزم الكثرة في ذاته على معنى ان ذاته تعالى يتكثر او نعني به انه يلزم الكثرة
في لوازم ذاته ان اردتم الاول فلا نسلم صدق الشرطية وما ذكرتموه لا يدل
الا على حصول تلك الصور والاضافات في ذاته وذلك يقتضي تكثر تلك

الصور والاضافات وهي من لوازم ذاته لا نفس ذاته ولئن ادعيت الثاني
فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم انتفاء الثاني فان لوازم ذاته كثيرة لا يخفى
ذلك على احد **قال** ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الى
آخره **اقول** زعم بعض الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات واحتج
عليه بانه لو علم كون زيد في الدار الذي هو معنى جزئي فعند خروجه من
الدار اما ان يبقى العلم الاول اعني العلم المتعلق بكون زيد في الدار
او لا يبقى وكل واحد منهما محال اما الاول فلانه لو بقي ذلك العلم لكان
جهلا وذلك على الله تعالى محال وان لم يبق لزم التغير في ذاته وذلك
ايضا عليه محال **قال** والجواب انكم ان عنيتم بالتغير وقوع
التغير في الاحوال الاضافية فلم قلتم بانه محال الى آخره **اقول**
توجيه هذا الجواب ان يقال لم قلتم بانه لا يجوز لئن لا يبقى ذلك العلم
قوله لانه حينئذ يلزم التغير في ذاته قلنا ايش تعني بقولك يلزم التغير
في ذاته تعني به انه يلزم التغير في نفسه على معنى ان ذاته من حيث هي
ذاته يتغير عما كان قبل ذلك او تعني به انه يلزم التغير في الاحوال الاضافية
بالنسبة الى ذاته فان عنيت به الاول فلا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية
فان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة بين علمه وذلك
المعلوم اضافة بين المعلوم وبين علمه فعند تغير ذلك المعلوم تتغير تلك
الاضافة والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات وان
عنيت به التغير في الامور الاضافية فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم انتفاء التالي
فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم عند حصول ذلك الحادث يصير
معه ثم بعد فناء ذلك الحادث يصير بعده وكل ذلك تغير في الاضافات
قال ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها الى
آخره **اقول** بعض الناس زعم ان الباري تعالى لا يعلم الا الامور
الجزئية قبل دخولها في الوجود وانما يتعلق علمنا عند وقوعها واما
قبل وقوع الجزئيات فلا يعلم الا الماهية الكلية من حيث انها ماهية واحتج
على ذلك بوجهين الاول ان كل معلوم متميز عن غيره ولا شيء من الاشخاص قبل
وجودها متميز عن غيره ينتج لا شيء من الاشخاص قبل وجودها بمعلوم اما المقدمة
الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الشخص قبل وجودها متميز عن غيره نفي
محض وعدم صرف ولا شيء من المعلوم والمنفي بمتميز الثاني انه تعالى لو علم
الاشياء قبل وقوعها يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا واللازم
باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه لو علم الاشياء قبل وقوعها وكل ما علم
الله تعالى فهو واجب الوقوع وجودا كان او عدما لان عدم وقوعه
يفضي الى انقلاب علمه جهلا وذلك على الله محال فوقوعه واجب والواجب
لا يتعلق به القدرة فضلا عن قدرة العبد واما ان التالي محال فلانه لو كان
كذلك لكان حكم الانسان حكم الجماد ولو كان كذلك استحال ان يكون مكلفا
ومخاطبا لاستحالة تكليف الجمادات ومخاطبتها **قال** والجواب
عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها الى
آخره **اقول** هذا الجواب وظاهره يشعر بنقض الدليل المذكور فعلمنا
بالجزئيات قبل وقوعها كعلمنا بوجود الشمس غدا لكن الاولى ان يمنع المقدمة
الثانية وهي قوله ولا شيء من الاشخاص قبل وجودها متميز عن غيره فان
طلوع الشمس غدا من المشرق وطلوعها غدا من المغرب امران جزئيان
معدومان الآن مع انا نميز بينهما ونحكم على وجود الاول غدا وعلى
عدم الثاني والحكم على الشيء بدون الامتياز محال **قال** وعن
الثاني بالتزام ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع **اقول**
توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم انتفاء التالي فان الجبر عندنا حق وما علم
الله تعالى وقوعه ووجوده فهو واجب الوقوع وما علم عدمه فهو ممتنع

الوجود لم قلتم بانه ليس كذلك لابد له من دليل **قال** ومنهم من انكر
كونه عالما بما لا نهاية له و احتج على ثلثة اوجه الى اخره **اقول** تقرير
الوجه الاول ان يقال معلومات الله تعالى يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه ينتج ان معلومات الله تع
متناهية وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما
لله تعالى وينتظم مع قولنا لا شئ من غير المتناهي بمتناه قياسا منتجا لقولنا
ليس معلومات الله غير متناهية فهي اذن متناهية اما صغرى القياس
المذكور فلان بعض معلوماته اقل من كلها واما الكبرى فظاهرة واما الوجه
الثاني فتقريره بقياسين اقترانيين هكذا كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره
وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه ينتج كل ما كان معلوما فغيره خارج
عنه ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا وكل ما كان غيره خارجا عنه فهو متناه
لينتج ان كل معلوم متناه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمتناه
لا يكون معلوما والمقدمات المستعملة في هذين القياسين ظاهرة وتقرير
الوجه الثالث ان يقال لو كان معلومات الله تعالى غير متناهية لكان له
علوم غير متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان العلم
بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر وحينئذ يكون هناك علوم غير متناهية فصحت
الشرطية واما انتفاء التالي فلانه لو كان له علوم غير متناهية لكان في ذاته
موجودات غير متناهية وانه محال **قال** والجواب عن الاول
ما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان الى الشئ لا يدل على التناهي الى
اخره **اقول** توجيه هذا الجواب منع كبرى القياس المذكور ومستند
المنع هو ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته وكل واحد منهما غير
متناه عندي وكذلك تضعيف الالف مرارا غير متناهية اقل من تضعيف
الالفين كذلك مع ان كل واحد منهما غير متناه جزما ويمكن ان يقال ايضا

ان عنيت بقولك في الصغرى ان معلومات الله تعالى يتطرق اليها
الزيادة والنقصان ان كل واحد من معلومات الله كذلك وهو معلوم وما ذكرتموه
بيانه انما يدل على المعلوم الذي له بعض حتى يكون بعضه اقل من
كله وليس كل معلوم كذلك فان جملة معلوماته ما ليس له جزء اصلا ولا يتمشى
ما ذكرتموه من الدليل فيه وان عنيت به ان بعض معلوماته يتطرق اليه
الزيادة والنقصان لكنه ينتج مع الكبرى المذكورة ان بعض معلوماته متناهية
ونحن نقول به **قال** وعن الثاني لم يتميز كل واحد منها وهو متناه
اقول توجيه هذا الجواب ان يقال ان عنيت بقولك ان كل ما كان
معلوما فهو متميز ان كل واحد من افراد معلوماته والمجموع المركب منها
من حيث هو مجموع متميز فهو حق لكن اذا ضم الى باقي المقدمات المذكورة
ينتج ان كل واحد منها متناه ونحن نقول به انما النزاع في مجموع معلوماته
وما ذكرتموه لا يدل عليه ويمكن ان يمنع ايضا قوله كل ما كان متميزا عن غيره
فغيره خارج عنه لانه ان عني بخروج عنه انقطاعه عنه فهو عين النزاع
وان عني به عدم دخول الغير في ماهيته فهو غير لازم ايضا لان المجموع
المركب من افراد معلومات الله تعالى متميز عن كل واحد منها وليس
شئ من تلك الافراد خارجا عنه سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما كان غيره خارجا
عنه على هذا التفسير فهو متناه فانا لو فرضنا ان الامكان امر زائد
على الماهية الممكنة لكان ممكنا وانه امكان اخر ولامكانه امكان
الى غير النهاية ومفهوم الوجوب والامتناع ليس داخلا في ماهية
هذا المجموع مع انه غير متناه **قال** وعن الثالث لم لا العلم
واحد لكن نسبته غير متناهية **اقول** توجيه هذا الجواب ان
يقال لا نسلم ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره قوله لانه يصح ان
نعلم لكن الشئ عالما بشئ مع الجهل بكونه عالما بغيره قلنا نعم ولكن لا يلزم

منه تغاير النسب والتعلقات العارضة للعلم لانه يلزم منه ان يكون تعلق
علمه باحد المعلومين ونسبته اليه غير تعلق علمه بالاخر ونسبته اليه واذا
كان كذلك كان العلم واحدا ونسبته وتعلقاته يكون غير متناهية ولا امتناع
في ذلك لكونها امورا عدمية **قال** وهذا ضعيف الى اخره **اقول**
توجيه هذا الاشكال ان يقال لو علم الله تعالى امورا غير متناهية والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم بكل معلوم اما ان يكون
مغايرا للعلم بغيره او لم يكن فان كان الاول فالامر ظاهر وان كان
الثاني لزم ان يكون تعلق علمه باحد المعلومين ونسبته اليه غير تعلق
علمه بالمعلوم الاخر ونسبته اليه اذ لو كان التعلقان والنسبتان واحدا
لزم من تعلق علمه ونسبته الى جميع المعلومات فيلزم من العلم بشي واحد
العلم بجميع الاشياء وانه محال واذا كان كذلك كان الشعور بالشي
لا يتحقق الا مع هذه النسب والتعلقات فهذه النسب والتعلقات ان
لم يكن موجودة لم يكن العلم بالشي موجودا ولئن كانت موجودة لزم حصول
امور موجودة في ذاته وفيه نظر لانه لئن عني بالموجود في قوله ان تلك
النسب اما ان لا يكون موجودة او يكون موجودة في ذاته ولئن عني به
الامر الوجودي نختار القسم الاول لكن لا يلزم من كونها غير موجودة
على هذا التفسير ان لا يكون العلم بالشي موجودا فانه لا يلزم من كون
الموقوف عليه عدميا حصول الموقوف عند حصوله فان المعلول كما توقف
على الامور الوجودية فقد يتوقف على عدم المانع ايضا ولا يلزم من
ذلك عدم حصوله عند حصوله وكذا ههنا قوله وقد ذكرنا لئن الاستاذ
ابا سهل التزمه اشارة الى لئن الحق في جواب هذا الوجه الزام ان لله تعالى
علوما غير متناهية كما التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي **قال**
ومنهم من انكر كونه عالما بجميع المعلومات الى اخره **اقول** احتج

هذا القايل بانه تعالى لو علم جميع المعلومات لزم ان يكون له صفات
غير متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا علم
شيا فلا بد حينئذ من ان يعلم كونه عالما بذلك الشي وعلم ايضا كونه عالما
بكونه عالما بذلك الشي وعلم ايضا كونه عالما بكونه عالما بذلك الشي فيترتب
حينئذ هناك مراتب غير متناهية وكذلك الكلام في كل واحد من معلوماته
لكن معلومات الله تعالى غير متناهية قوله فان قلت العلم بالشي
نفس العلم بالعلم به اشارة الى منع الشرطية وتوجيهه ان يقال
لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما تصدق ان لو كان العلم
بالعلم بالشي مغايرا للعلم به وهو ممنوع فان عندنا العلم بالعلم بالشي
نفس العلم بذلك الشي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قوله
قلت هذا باطل لان العلم بالشي اضافة الى الشي والعلم بالعلم بالشي
اضافة بين العلم وبين العلم بالشي والاضافة الى الشي غير الاضافة
الى غيره اشارة الى جواب هذا المنع وتقريره ان يقال الدليل على صدق
ما ذكرنا من الشرطية انه اذا علم شيا فحينئذ لا بد ان يعلم كونه عالما
بذلك الشي لكن كونه عالما بذلك الشي مغاير لذلك الشي بالضرورة والعلم
اما نفس الاضافة بين العالم والمعلوم او موقوف على اضافة مخصوصة
بينهما لكن الاضافة الى احد الشيين المتغايرين مغايرة للاضافة
الى الاخر فيلزم ان يكون الاضافة الى المعلوم مغايرة للاضافة
الى كونه عالما بذلك المعلوم ويلزم من ذلك ان يكون له صفات
غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية على الوجه الذي قررناه
قال والجواب ان اللانهاية في النسب والتعلقات وهي
امور غير ثبوتية الى اخره **اقول** توجيه هذا الجواب ان يقال
لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وما ذكرتموه انما يدل عليها ان

ان لوكان العلم باحد المعلومات مغايرا للعلم بغايرها وهو ممنوع
بل عندنا العلم شي واحد الا ان تعلقه باحد المعلومين مغاير لتعلقه
بالاخر واذا كان كذلك كانت الامور الغير المتناهية اللازمة حينئذ
هي النسب والتعلقات وهي امور عدمية والثابت هو العلم وهو شي
واحد وقوله وفيه الاشكال الذي تقدم اشارة الى ما قاله على الجواب
على الوجه الثاني وقد عرفت توجيه ايراده وما فيه **قال** مسئلة
مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق
الى اخره **اقول** توجيه ما ذكره من الدليل ان يقال لو كان
العلة لكون بعض الاشياء مقدورا لله تعالى هي الامكان لكان كل
الممكنات مقدورا له لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية ان
العلة في مقدورية الله تعالى هي الامكان لكان كل الممكنات مقدورا
له لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية البعض لو كانت هي الامكان
والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات لوجب كون الكل مقدورا
لله تعالى اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لافتقر الى مخصص
فلا يكون الامكان علة للمقدورية اصلا والمقدر خلافه او نقول حينئذ
الاشتراك في العلة مستلزم للاشتراك في المعلول وانما يلزم ذلك ان
لو كانت العلة علة تامة وهو ممنوع سلمنا صدق الشرطية لكنا لا نسلم
وقوع المقدم قوله علة مقدورية البعض لو لم يكن هي الامكان لكانت
اما الوجوب او الامتناع قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت المقدورية
صفة ثبوتية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون من الاعتبارات العقلية
ولا يكون لها حاجة الى العلة سلمنا كونها صفة ثبوتية وانه لا بد لها
من العلة ولكن لماذا يلزم من عدم كون الامكان علة لها ان يكون
علتها اما الوجوب او الامتناع لم لا يجوز ان يقال ان قدرة الله تعالى

لذاتها يقتضي التعلق ببعض الممكنات دون البعض لم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل **قال** واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات
وجب ان لا يقع شي من الممكنات الا بقدرته الى اخره **اقول**
تقريره على الوجه الذي ذكره ان يقال لو فرضنا شيئا اخر غير الله تعالى
في شي من الممكنات لكان اذا اجتمعا على ذلك الاثر الممكن فاما ان
يقع ذلك الممكن بكل واحد منهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون
الاخر والاقسام باسرها باطلة اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم
الاول فلانه لو وقع بكل واحد منهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد وانه محال لان وقوعه بكل واحد منهما يمنع وقوعه بالاخر
فلو وقع بكل واحد منهما يلزم ان لا يقع بشي منهما وانه محال واما انتفاء القسم
الثاني فلانه لو لم يقع بشي منهما يلزم ان يقع بكل واحد منهما لان المانع
من عدم وقوعه بكل واحد منهما وانه محال واما انتفاء القسم الثالث
فلانه لما كان كل واحد منهما مستقلا بالتاثير فلو وقع باحدهما دون الاخر
لزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال لا يقال
ان عنيتم بالمؤثر في قولكم لو فرضنا شيئا اخر مؤثرا كونه قادرا لم يكن
ما جعلتموه محالا نقيض المدعى فلا يلزم من انتفائه صدق المدعى
وان عنيت به كونه بحالة وجد به بعض الممكنات فيكون معناه لو فرضنا ان
بعض الممكنات وقع بغير قدرة الله تعالى وحينئذ يكون قوله لو اجتمعا على
ذلك الممكن فاما ان يقع بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الاخر
ركيكا مستدركا لان التقدير تقدير انه يقع باحدهما لانا نقول يعني به
الاول ويلزم من انتفائه ان لا يقع شي منها بغير قدرة الله تعالى اذ لو
وقع شي منها بغير قدرة الله تعالى لكان غيره قادرا على شي من الممكنات
وقد بينا انه ليس كذلك نعم لقائل ان يقول ما ذكره من الشرطية مقدمها ايضا

من غير الله تعالى بكونه موثرا في شيء من الممكنات وتاليها شرطية مقدمها
اجتماع البارئ وذلك الغير على ذلك الاثر وتاليها امر محال ولا يلزم
من ذلك عدم اتصاف غير البارئ تعالى بكونه موثرا في شيء من الممكنات
الذي هو المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو كان المحال منتفيا على تقدير
اجتماعهما على ذلك الاثر وانتفاؤه على ذلك التقدير ممنوع بل المعلوم انتفاؤه
في نفس الامر وانتفاؤه في نفس الامر لا ينفعه بل الصواب ان يقال لو
وقع شيء من الممكنات بغير قدرة الله تعالى يلزم ان يكون كل واحد من
الالهة وذلك الغير قادرا عليه مع وقوعه بذلك الغير لكن وكل محال لان
كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال فثبت ان
جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى وهو المطلوب واما ما نقله عن الفلاسفة
والثنوية والمجوس مع الجواب عنه فظاهر واما النظام فانه زعم انه تعالى
لا يقدر على الجهل وساير القبايح واحتج عليه بان فعال القبيح منه محال
والمحال غير مقدور نتج ان فعل القبيح غير مقدور اما الصغرى فلان من
فعل القبيح يلزمه احد الامرين اما ان يكون جاهلا بكونه قبيحا او يكون
محتاجا اليه وكل واحد منهما محال في حقه اما الشرطية فلانه ان لم يكن عالما
بقبحه لزم الامر الاول وان كان عالما به لزم احتياجه اليه لان الاقدام
على فعل القبيح مع انه لا يكون للفاعل في ذلك غرض ولا منفعة لا يليق
بالحكيم واما الكبرى فلان المقدور هو الذي يصح تعلق القدرة بايجاده
وذلك يستدعي صحة وجوده في نفسه فاذن كل ما هو مقدور فهو صحيح
الوجود في نفسه والممتنع ليس بصحيح الوجود في نفسه فلا يكون مقدورا
قال والجواب لا نسلم ان فعل الشيء يدل على الجهل او الحاجة
الى اخره **اقول** توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان فاعل

القبيح يلزمه الجهل او الحاجة اليه وما ذكر تموه لبيانه فمختار انه عالم
بقبحه ولم قلتم بانه يلزم احتياجه اليه حينئذ قوله لان فاعل الفعل
القبيح من غير ان يكون له فيه غرض ومنفعة لا يكون حكيما قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هو مالكا لكل شيء فله ان يفعل ما يشاء فلا يسال
قوله سلمناه لكن هذا الامتناع انما جاء من جهة الداعي فلم قلتم انه
ممتنع من جهة القدرة الى اخره توجيهه ان يقال يدعى فعل القبيح محال
من جهة لان الداعي الى فعله لا يوجد او من جهة القدرة على معنى انه
لو حصل له الداعي الى الفعل بدل الداعي الى الترك لا يتمكن من فعله
فان ادعيت الثاني فلا نسلم لزومه مما ذكرتم من القياس بل اللازم
منه ان يكون ممتنعا من جهة القدرة على ما ذكرنا من التفسير فان القادر
حال الجزم ارادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي لكنه
يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه لو حصل له الداعي الى الفعل بدلا
عن الداعي الى الترك لكان قادرا عليه واما عباد فزعم ان كل ما علم
الله تعالى انه يكون ويوجد فهو واجب الوقوع وما علم انه لا يكون
ولا يوجد فهو ممتنع الوقوع لامتناع خلاف معلوم الله تعالى والواجب
والممتنع لا يكونان مقدورين فما علم الله تعالى وجوده وما علم عدمه لا يكون
مقدورا وما ذكره الامام في جوابه اولا ظاهر لكنه جدلي والجواب الحقيقي
قوله ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان
مقدورا وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو واجب وممتنع لا يكون
مقدورا وانما لا يكون مقدورا لان لو كان وجوبه او امتناعه انما من ذاته
اما اذا كان واجبا او ممتنعا بالنظر الى شيء خارج عن ذاته فلا نسلم انه
لا يكون مقدورا وههنا كذلك لان ما علم الله انه يكون وما علم الله تعالى
انه لا يكون انما يصير واجبا وممتنعا بالنظر الى علمه تعالى اما بالنظر الى

الى ذاته فهو غير واجب ولا ممتنع واذا كان كذلك جاز ان يكون مقدورا
واما ماذكره ثالثا فتوجيهه ان يقال العلم بوقوع الشي بعد وقوع ذلك
الشي لان الشي ما لم يوجد استحال ان يتعلق العلم بوقوعه ووقوع الشي
بعد تعلق القدرة بايجاد الشي بوقوعه لان ما يتعلق القدرة بايجاده
استحال ان يوجد فاذن العلم متاخر عن تعلق القدرة بايجاد الشي بمرتبتين
والمتاخر عن الشي استحال ان يكون مانعا منه فاذن العلم بوقوع الشي لا يصير
مانعا من تعلق به فعلم الله تعالى بان الشي يوجد وعلمه بانه لا يوجد
لا يوجب كون المعلوم غير مقدور له فبطل ما ذكرتم من الدليل
ولقايل ان يقول ما ذكرتموه انما يبطل قول من قال ان علم الله تعالى
بوقوع الشي في الحال وعلمه بعدمه في الحال يوجب وجوب الاول وامتناع
الثاني واما من يقول ان علم الله تعالى بان الشي سيوجد وعلمه بان الشي
سيعدم يقتضي وجوب وجود الاول في الزمان المستقبل وامتناع الثاني
في الزمان المستقبل فهذا لا يبطله لان مثل هذا العلم لا يتاخر عن تعلق
القدرة بايجاد ذلك الشي وباعدامه بل الجواب ما ذكرناه في مسلة اثبات
انه تعالى قادر واما ما نقله عن البلخي مع دليله فظاهر وما ذكره في جوابه
فتوجيهه ان يقال لا نسلم بان فعل العبد طاعة اوسفه اوعبث بل هذه
امور واحوال عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وذات
الفعل من حيث هو فعل حركة اوسكون واذا كان كذلك فلا امتناع في ان
يكون الله تعالى قادرا على ذات ذلك الفعل لم قلتم بانه ليس كذلك
واما ما نقله عن ابي علي وابي هاشم مع احتجاجه فظاهر وتوجيه جواب
الامام عنه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطيه قوله لان الله
اذا اراد وقوع الشي وكره العبد وقوعه وجب ان يوجد لتحقق الداعي
وان لا يوجد لتحقق الصارف قلنا لا نسلم انه وجب ان لا يوجد لتحقق
الصارف

الصارف وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك سبب مستقل بايجاد ذلك
الشي فان ارادة الله تعالى وقدرته مستقل بايجاد ذلك الشي فيوجد
وهو اول المسلة لان عندنا الله تعالى قادر على جميع الاشيا سواء
اراد العبد وقوعه او كره **قال** مسلة اتفق اصحابنا على انه
تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحيوة خلافا للفلاسفة والمعتزله
الى اخره **اقول** اما ماذكره في الكشف عن محل النزاع فغني
عن الشرح وتوجيه البرهان المذكور بان يقال لو كان العلم والقدرة
والحيوة نفس ذات واجب الوجود لذاته لكان العلم بوجود احدها
علما بوجود الثاني لكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة
واما انتفا التالي فلانا بعد العلم بكونه تعالى موجودا يفتقر الى دليل
اخر يدل على كونه عالما وقادرا وحيا والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فعلمه تعالى وقدرته وحيوته امور زايدة على ذاته **قال**
احتج الخصم بامور الى اخره **اقول** اما الوجه الاول فتقريره
ان يقال لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا زايدة على ذات واجب
الوجود لكانت مفتقرة اليها وكل ما كان مفتقرا الى غيره فهو ممكن لذاته
فهذه الامور ممكنة لذاتها وكل ممكن لا بد له من علة فهذه الامور علة
وتلك العلة اما ان تكون ذات واجب الوجود او غيرها والثاني والامكان
الواجب لذاته مفتقرا في جهة من جهات الى غيره فلا يكون الواجب لذاته
واجبا لذاته من جميع جهاته وقد بينا ابطاله والاول ايضا محال لان علة
تلك الامور لو كانت ذات واجب الوجود والموصوف بها ايضا هو
تلك الذات فحينئذ يلزم ان تكون الذات الواحدة فاعلة وقابلة معا
وهو محال واما الوجه الثاني فتقريره ان يقال لو كان الله تعالى عالمية
معللة بالعلم لزم تعليل الواجب بغيره وانه محال اما الشرطية فظاهرة

لكون عالمية الله تعالى واجبة واما انتفا الثاني فلان الواجب
يستغني بوجوبه عن العلة استحال تعليله بالعلة وكذا القول في القادرية
المعللة بالقدرة والحيية بالحيوة واما الوجه الثالث فتقريره ان يقال
لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا قديمة زايدة على ذات واجب
الوجود في العدم وذلك موجب لتماثلها واما انتفا الثاني فلانها لو كانت
مثل الذات واجب الوجود لا تكون احدها بكونها ذاتا والثاني بكونه صفة
اولى من العكس فحينئذ اما ان يكون كل واحد منهما ذاتا وصفة معا او لا يكون
شي منهما لا ذاتا ولا صفة والكل محال واما الوجه الرابع فتقريره ان يقال
لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا قديمة زايدة على ذات واجب
الوجود لكانت مغايرة لذاته بالضرورة ولو كانت مغايرة لذاته لزم
تحقق امور قديمة متغايرة ينتج لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا
قديمة زايدة على ذات واجب الوجود لزم تحقق امور قديمة مغايرة
لذاته لكن القول بتحقق امور قديمة متغايرة محال فالقول بكون هذه
الامور قديمة زايدة على الذات يكون محالا واما الوجه الخامس
فتقريره ان يقال لو كان علم الله تعالى وقدرته زايدين على ذاته
لزم حدوث علمه وقدرته لكن الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان علمه وقدرته اذا كانا زايدين على ذاته لزم حدوث علمه وقدرته
لكن الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان علمه وقدرته اذا كانا
زايدين على ذاته كان علمه المتعلق بمعلومنا وقدرته المتعلقة بمقدورنا
مثل لقدرتنا والامور المتماثلة يجب اشتراكها في جميع الاحكام وعلمنا
وقدرتنا حادثان فيلزم ان يكون علمه وقدرته حادثين واما الوجه السادس
فتقريره ان يقال لو كان علمه تعالى زايدا على ذاته لزم ان يكون له
علوم غير متناهية لما مر فيلزم ان يكون علومه غير متناهية لما مر فيلزم ان

موسى عليه السلم لا يجوز ان لا يكون عالما بامتناع الروية على الله تعالى
والذي يدل على هذا الاحتمال هو ان كل صفة من صفات الله لا يتوقف
على العلم بصحة النبوة على معرفتها لا يبعد ان يكون تلك الصفة غير معلومة للانبيا
عليه السلم وهذه الصفة بهذه الحالة فيجوز ان لا تكون معلومة لموسى عليه السلم
والجواب عن السوال الاول ان نقول الدليل على انه عليه السلم سال
الروية عن الله تعالى ان المراد بقوله ارني انظر اليك اما سوال الروية
او احد ما ذكرتم من الامرين والامران اللذان ذكرتموها باطلان فتعين
الاول اما بطلان الامر الاول فلانه عليه السلم كان يتكلم مع الله تعالى
في ذلك الوقت بلا واسطة وفي مثل ذلك الوقت يبعد ان يقول بالهي اظهر لي
دليلا اعرف به وجودك واما الثاني فلان اوليك ان كانوا من المومنين
او من الكافرين فان كانوا من المومنين وكانوا لا محالة يقبلون قول موسى
عليه السلم ان هذا السوال غير جايز وحينئذ لا يكون موسى عليه السلم محتاجا
في اضافة هذا السوال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقون
قوله في ان الله تعالى منع العباد من سوال الروية وعلى هذا التقدير
اضافة السوال الى نفسه عبث واما قوله يحتمل ان يكون عليه السلم كان
عالما بامتناع الروية لكن طلب الروية لغرض زيادة الثقة بامتناع رويته
قلنا هذا باطل لانه عليه السلم اما ان يقال كان شاكا في امتناع الروية
والجواز او يقال انه كان قاطعا بامتناعها فان كان الاول لزم كونه جاهلا
بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبيا عليهم السلم وان كان الثاني كان قاطعا
بامتناع الروية على الله تعالى وحينئذ كان الادب ان يقول زدني
يا رب دليلا على امتناع الروية واما سوال الروية مع العلم بامتناعها
فغير لايق بالعقلا واما السوال الثاني فجوابه ان يقال ان الامة مجمعة ان
علم الانبيا والرسل بذات الباري تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد

من احاد الامة اذا عرفت هذا فنقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا
لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن حاصلا لموسى عليه السلم لكان كل واحد منهم
اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام وانه باطل بالاجماع
قال وثالثها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى
اخره **اقول** الوجه الثالث من الوجوه السمعية الدالة على هذا المطلوب
التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه التمسك به
ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية فقد حصل الغرض وان كان عبارة عن
تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته بالبصر استحال حمله على ظاهره لان ذلك
انما يصح في حق المرئي الذي له جهة ومكان وذلك في حق الله تعالى محال
ولما امتنع حمله على ظاهره وجب ان يحمل على الرؤية لان النظر على هذا التفسير
كالسبب للرؤية واطلاق اسم السبب وارادة المسبب من اقوى المجازات
لا يقال كما جاز حمله على ما ذكرتم من التاويل على تقدير امتناع حمله على
ظاهره جاز حمله على معنى اخر وهو ان يكون لفظ الى واحد فيكون تقدير الكلام
وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او يكون المراد من وجوه يومئذ ناضرة
الى ثواب ربها ناظرة واذا احتمل ما ذكرناه واحتمل ما ذكرتم فلم كان حمله على
ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا لابد له من دليل لانا نقول حمله على
ما ذكرنا اولى لان لو حملناه على الامر الاول من اللذين ذكرتموها لكان
النظر المستعمل ههنا بمعنى الانتظار لكن الانتظار سبب للنعم فيكون متقدما
عليها والاية مسوقة اي مذكورة لبيان النعم فيكون متاخرا فلو كان المراد من
النظر ههنا الانتظار لزم كون الشيء الواحد متقدما ومتاخرا معا وانه محال ولو حملناه
على الامر الثاني منها لابد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب
من غير رؤية الثواب لا يكون من النعم البتة واذا كان كذلك كان اضمار الرؤية
واجبا واذا كان كذلك كان اضمار الرؤية واجبا كان اضمار الثواب اضمارا
للزيادة

للزيادة من غير حاجة ولا دليل فوجب ان لا يجوز لان الدليل كما دل على نفي
الاضمار فقد دل ايضا على نفي زيادة الاضمار **قال** احتج الخصم بامور
الى اخره **اقول** احتج من قال بامتناع رؤية الله تعالى بامور ثلثة
اولها التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو التمسك به من وجهين
احدهما ان ما قبل هذه الاية مذكورة في معرض المدح وكذلك ما بعدها فوجب
ان تكون هذه الاية ايضا مدحا فان القاء الاجنبي بين المدحين ركيك
كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز واستاذ البشر واذا كان نفي الادراك
مدحا كان ثبوته نقصا لامتناع ان يكون كل واحد من نقيضين صفة واحدة
مدحا والنقص على الله تعالى محال الثاني لان الادراك المضاف الى
البصر هو الرؤية والابصار بدليل انه لا يصح ان يقال رايته وما ادركته بعيني
ولا ان يقال ادركته بعيني وما رايته وهذا يقتضي ان الادراك بالعين والرؤية
شيء واحد اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى عني بقوله لا تدركه الابصار ان
لا يدركه واحد من الابصار في شيء من الاوقات اصلا لان قولنا يدركه الابصار
بالاطلاق العام يناقض قولنا لا يدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد
منهما في تكذيب الاخر وانما يتناقضان ان لو كان المراد من السالبة الكلية
الدائمة لما عرفت في المنطق ان المطلقتين العامتين لا يتناقضان لجواز صدق
كل واحد منهما مع الاخر في زمانين مختلفين واذا كان كذلك وثبت صدق قولنا
لا يدركه شيء من الابصار في شيء من الاوقات لزم كذب قولنا يدركه الابصار
لان صدق احد النقيضين موجب لكذب الاخر فاذا ثبت قولنا ندركه
الابصار ثبت كذب قولنا ندركه بصر واحد او بصران لعدم القائل بالفصل
او بصران لعدم القائل بالفصل والثاني انه تعالى لو صح رؤيته لرايناه الان
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان الاشياء التي يجب حصول
الابصار عند حصولها في الشاهد ثمانية سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث

يكون جايز الروية وان لا يكون في غاية البعد ولا في غاية القرب وان
يكون مقابلا للراي او في حكم المقابل وان لا يكون في غاية الصغر ولا في
غاية اللطافة وان لا يكون بين الراي والمري حجاب وعند حصول
هذه الامور الثمانية يجب حصول الابصار واذا لم يجب لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة وشموس مضية بل صواب هايلة ونحن لا نراها ولا نسمعها
وذلك يقتضي دخول الانسان في الجمادات اذا ثبت هذا فنقول اما الشرايط
الستة الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في روية الاجسام والله تعالى ليس
بجسم فلا يمكن اعتبارها في روية الله تعالى هذا لو صحت رويته وجب ان
لا تعتبر في حصول رويته الا امران سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى
والامران حاصلان الان فوجب ان نراه الان وثانيها انه تعالى لو كان
مرييا لكان مقابلا او في حكم المقابل والثاني باطل فالمقدم مثله وانما ادعينا
احد الامرين حينئذ وهو ان يكون مقابلا او في حكم المقابل احترازا عن صور
ثلثة الاولى انا نرى الاعراض ولا يمكن ان يقال انها مقابلة للجسم
الا انها حالة في الاجسام المقابلة للراي وكانت في حكم المقابل وثانيها
انا نرى وجوهنا في المراة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان
الشعاع يخرج من العين الى المراة ثم ينعكس من المراة الى الوجه فبهذا
الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها ان الشي يوضع في
الرطوبة وان لم يكن في مقابلة العين الا ان شعاع العين ينعطف عليه
ويصير مرييا فهو ايضا في حكم المقابل اذا عرفت هذا فنقول الدليل على
صدق هذه الشرطية هو ان الشي كلما لم يكن مقابلا او في حكم المقابل
امتنع رويته والعلم به ضروري فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان
مرييا وجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل واما انتفا الثاني فلان
ذلك انما يصح في الشي الذي يكون حاصلا في المكان والله تعالى منزه عن

كذلك ولا من حيث ان العضو كان قابلا للقطع لان ذلك ايضا خير فانه
لو كان حاسا لا ساتر عن الشيء بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك
الشخص وهو امر عدمي فالشر ليس الا هذا القيد العدمي وباقي القيود الوجودية
خيرات ثم قال وهذا الاستدلال ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر
عدم ان كان غرضه تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة له
الى هذا الاستدلال لان لكل احد تفسير لفظه بما شا من المعاني ولكن ان
غرضه ان يحكم على الخير بانه موجود وعلى الشر بانه معدوم على ان يكون ههنا
قضيتان موضوع موضوع احديهما الخير ومحمولها الموجود وموضوع الاخرى
الشر ومحمولها المعدوم فهذا انما يتاتى بعد تصور ماهية الخير والشر
وكلامنا الان فيه ثم النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال
وقد عرفت ان المثال لا يكفي في بيان المقدمات العلمية **قال**
مسئلة الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته الى اخره **اقول**
قد يراد بالحسن كون الشي بحيث يكون ملايما لطباعنا وبالقبيح كونه بحيث
يكون منافرا لطباعنا فان اللذة وما يودي اليها ملايم والالم وما يودي
اليه مناف ولا حاجة الى معرفة هذه الملايمة والمنافرة الى الشرع بل هما
معلومان بمجرد العقل وكذلك قد يراد بالحسن كون الشي صفة كمال كالعلم
وبالقبيح كونه صفة نقص كالجهل ولا حاجة ايضا في معرفة ذلك الى الشرع بل
العقل مستقل بمعرفته وقد يراد بالحسن كون الفعل موجبا للمدح في الدنيا والثواب
في الاخرة وبالقبيح كونه موجبا للذم في الدنيا والعقاب في الاخرة فانهما بهذا
المعنى شرعيان اي ليس كونهما كذلك لاجل صفة عايدة الى الافعال وعند ذلك
يتبين محل النزاع اذا عرفت هذا فنقول احتج الامام على هذا المطلوب بوجوه
الاول ان من جملة صور النزاع جمع تكليف ما لا يطاق فان ذلك عندهم قبيح
عقلا وعندنا ليس كذلك والدليل على انه ليس بقبيح هو انه لو كان قبيحا لما فعله الله

والثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما ابطال الثاني
فلانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن وعلمه بانه
متى علم انه لا يؤمن استحال منه الايمان فاذن تكليف الكافر بالايمان تكليف
بالمحال والتكليف بالمحال هو تكليف بما لا يطاق فعلم الله تعالى فعل تكليف ما لا يطاق
وجه اخرى بيان بطلان الثاني ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان
عبارة عن تصديق الله تعالى بكل ما اخبر عنه ينتج ان الله تعالى كلف ابا لهب
تصديق الله تعالى بكل ما اخبر عنه لكن من جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فحينئذ
ينتظم قياس هكذا ابو لهب لا يؤمن قصة اخبر الله تعالى عنها وكل قصة اخبر الله تعالى
عنها فابو لهب مكلف بالايمان به ينتج قولنا ابو لهب لا يؤمن قصة كلف ابو لهب
بالايمان بها فيلزم ان يكون مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو تكليف بالجمع
بين النقيضين وهو تكليف ما لا يطاق والثاني انه لو قبح الشيء لقبح اما من الله تعالى
او من العبد والقسمان باطلان فبطل القول بكون الشيء قبيحا اما الشرطية فظاهرة
واما انتفاء القسم الاول وهو انه لا يقبح من الله تعالى شيء فمتفق عليه بيننا وبينكم
واما انتفاء القسم الثاني فلان العبد مضطر في افعاله وكل من كان مضطرا في افعاله
فلا يقبح منه شيء بالاتفاق اما الصغرى فلانا بينا انه يستحيل صدور الفعل عن العبد
الا اذا احدث الله تعالى فيه داعية الى ذلك الفعل ومتى احدث الله تعالى الداعية
الى ذلك الفعل فيه كان الفعل واجبا واذا كان واجب الوقوع كان هو مضطرا
بالضرورة اما الكبرى فقد عرفت انها اتفاقية ويلزم من صدق هاتين
المقدمتين ان لا يقبح من العبد شيء البتة الثالث ان الكذب لو كان قبيحا
لوصف لازم له لما حسن اصلا لامتناع ان يكون القبح الذي قبحه يتعلل
بوصف لازم له حسنا لكن الثاني باطل لان الكذب قد يكون حسنا وذلك
اذا تضمن انجاء النبي عليه السلام عن الظالم كما اذا اختفى النبي عليه السلام عن
ظالم يقصد قتله لا محالة والعقلاء هنا يحكمون بقبح ذلك الصدق وحسن ذلك

الكذب

الكذب قوله لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب اشارة الى منع
انتفاء التالي مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم حسن الكذب
في تلك الصورة بل الحسن فيها التعريض وهو يغني عن الكذب فانه
اذا سال الظالم صاحب الدار هل دخل الرسول في هذه الدار ام لا فله
ان يقول ما دخلها ويعني به رسول فلان وهذا الكلام مما يلزمكم الاعتراف
به لان الكذب حرام بالاجماع وبقوله تعالى ان الله لا يهدي من
هو مسرف كذاب قوله او نقول الكذب يقتضي القبح لكنه قد يتخلف
الاثر عن المقتضي لمانع اشارة الى منع الشرطية القائلة بان الكذب
لو كان قبيحا لوصف لازم له لما حسن اصلا مع ذكر المستند وتوجيهه
ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما يصدق ان لو لم يكن
هناك مانع يمنع من ترتب القبح على ذلك الكذب وهو ممنوع فان الكذب
وان كان موجبا للقبح لكن يتخلف عنه القبح في بعض الصور لمانع موجود
في تلك الصور قوله لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب
في العالم الى اخره اشارة الى جواب هذين المنعين اما جواب المنع
الاول فتوجيهه ان يقال الحكم على الشيء بالاخبار الى حيث لا يكون التعريض
كاذبا اما ان يكون ممكنا او لا يكون والثاني محال والا لزم ان لا يمكن الحكم
على شيء من الاخبار بكونه كاذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يضمن فيه من الحذف
والزيادة ما يصير به صدقا ويلزم ايضا ان لا يمكن التعويل على شيء من ظواهر
اخبار الله تعالى ورسوله لانه ما من خبر يذكر الله تعالى ورسوله الا ويمكن
منه ان يذكر لغرض اخر سوى ما اشعر به ظاهره ونبهنا على ان المراد غير ظاهره
وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم تعين الاول فنحن نفرض الكلام في تلك
الصورة وحينئذ يتعين ان يكذب صاحب الدار حتى يحصل به انجاء النبي عن
ذلك الظالم اما جواب المنع الثاني فتوجيهه ان يقال التخلف عن العلة

التامة اما ان لا يكون ممكنا او يكون ممكنا والثاني محال والا لما امكننا
القطع بقبح شيء من الاقوال الكاذبة لاحتمال ان يقال تخلف الحكم عنه
هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه احد ولما بطل هذا القسم تعين القسم
الاول وحينئذ لو كان الكذب قبيحا لامر لازم له لما حسن اصلا والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال حينئذ **قال** احتجوا
بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام
الى اخره **اقول** لو كان حسن الشيء حسنا او قبحا مضافا الى
الشرع لما حكم بقبح الظلم والكذب وحسن العدل والانعام من لا يقول
بالشرع لانتفاء الموجب لذلك في حقه لكن التالي باطل فان كل احد سواء
كان معتقدا للشرع او لم يكن معتقدا له يعلم بالضرورة ان الظلم والكذب
قبيح وان العدل والانعام حسن وتوجيه ما ذكره في هذا السوال ان
يقال لا نسلم بطلان التالي وما ذكرتموه من العلم الضروري لكل احد
سوا اعتقد الشرع او يعتقده ان اردتم به العلم الضروري بحصول
الملايمة والمنافرة الطبيعيتين فمسلم ونحن لا ننازع في ذلك وان اردتم
به غيره ممنوع **قال** مسئلة لا يجب على الله تعالى عندنا شيء خلافا
للمعتزلة الى اخره **اقول** لا يجب عندنا على الله شيء خلافا
للمعتزلة فانهم اوجبوا على الله تعالى اللطف وهو الشيء الذي يفيد
ترجح الداعية الى احد الطرفين على الداعية الى الاخر من غير ان
ينتهي الى حد الالجاء ويوجبون العوض والثواب ايضا عليه والبغداديين
من المعتزلة يوجبون عليه تعالى العقاب والاصلح للعباد في الدنيا
قال لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع الى
اخره **اقول** توجيه هذا الدليل ان يقال لو وجب على الله شيء
من الاحكام لوجب عليه شرع شارع لامتناع ثبوت الاحكام بدون
الشارع

لو وجدت لنقلت نقلا متواترا لانها من الامور العجيبة والدواعي متوفرة
على نقل العجايب ولما لم ينقل نقلا متواترا علمنا انها لم توجد ولئن سلمنا سلامتها
عن هذا الطعن لكن لا نزاع في ان احادها لم ينقل نقلا متواترا بل انما نقل
على سبيل الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة
بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها واذا صح حصل الغرض
قلنا لا نسلم بلوغ المخبرين عن مجموع تلك الاشياء حد التواتر واذا لم يبلغوا
حد التواتر لم يمتنع تواطوهم على الكذب ولئن سلمنا بلوغ المخبرين عن
تلك الاشيا حد التواتر ولكن ليس كل تلك الاشياء بالغة الى حد الاعجاز
حتى يستدل بها على الرسالة بل الذي يمكن الاستدلال بها هو الاشياء
الغريبة منها نحو نبوع الماء من بين اصابعه وامثاله ولا نسلم بلوغ
رواة امثال هذه الاشياء الغريبة حد التواتر قوله في الوجه الثالث
انه اخبر عن الغيب قلنا لا نسلم كون الاخبار الدالة على اخباره متواترة
وتقريره ما مضى في الايات الدالة على التحدي ولئن سلمنا كونها متواترة
ولكن لا نسلم ان التواتر يفيد العلم على ما مر ولئن سلمنا انه اخبر عن
الغيب لكن اخباره عن الغيب كان على وجه يخالف العادة ام على وجه
يوافقها والاول ممنوع ولا يمكن دعواه فان الغيوب التي اخبر عنها
النبي عليه السلام انما اخبر عنها على سبيل الاجمال وان كان على سبيل التفصيل
لكن كان ذلك من الواضحات اما الذي على سبيل الاجمال فمثل قوله
لتدخلن المسجد الحرام ولم يخبر عن كيفية الدخول بانه يكون بالصلح او بالقهر
وان ذلك الدخول في اي وقت يكون وان الداخل كلهم او بعضهم
ومثل هذا الخبر قلما يحتمل الكذب لان الظاهر انه يدخل المسجد الحرام
واحد منهم في بعض الاوقات واما الخبر عن الواضحات فمثل قوله تعالى
فلن يتمنوه بما قدمت ايديهم فان الظاهر من حال الانسان انه

لا يتمنى الموت فكان الاخبار عن ذلك اخبارا عن امر جلى والثانى مسلم
لكن لا دلالة له على النبوة فان عادة الرؤساء اذا حاولوا ترغيب الرعية فى
محاربة خصومهم وعدوهم جارية بان يخبروهم بان الظفر والدولة راجعة
اليهم ثم قد يقع ذلك وقد لا يقع وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر
عن امور كلية على سبيل الاجمال فان وقع شئ من ذلك اضافه الى نفسه وجعله
حجة على صدقه وان لم يقع شئ من ذلك قال اما ما عين الوقت بل سيقع بعد ذلك
وقوله تعالى الم غلبت الروم الاية من هذا القبيل سلمنا انه عليه السلام اخبر
عن الغيب على سبيل الاجمال فان وقع شئ من ذلك اضافه الى نفسه وجعله
حجة على صدقه وان لم يقع شئ من ذلك قال اما ما عين الوقت بل سيقع بعد
ذلك وقوله تعالى الم غلبت الروم الاية من هذا القبيل سلمنا انه عليه السلام
اخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلتم بانه معجز وظاهر انه كذلك فان
المحدثين رووا فى كتب دلائل النبوة ان سواد وسطيحا وهو بن مازن وغيرهم
كانوا من الكاهنين لاهل الانبياء عليهم مع انهم كانوا يخبرون عن الغيوب
فانه قد وضح فى الاخبار انهم اخبروا عن احوال محمد ونبوته فعلمنا ان الكاهن
قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيوب المفصلة بناء على
الرؤيا وكذا المنجمون واصحاب العزائم واذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا
فلا يمكن الاستدلال به على نبوة المخبر ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ظهور المعجز على يده عليه السلام لكن ههنا ما يمنع منه وبيانه ان المعجز هو الفعل
الخارق للعادة ولو جاز انخراق العادات لزم السفسطة لانا لو جوزنا تغير
العادات عن مجاريها لا يمكننا القطع باستمرارها فى شئ من الاحوال وحينئذ
يجوز ان تنقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما عبيطا وان ينقلب ما فى البيت
من الامتعة اناسا فاضلين مدققين فى العلوم والهندسة والحكمة ومعلوم

ان يجوز

ان تجويز ذلك يقدح فى البديهيات وهو عين السفسطة ولئن سلمنا ان
محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجز على يده ولكن لم قلتم بان كل من كان
كذلك كان نبيا ونحن نضبط مداخل الاعتراض على هذه المقدمة اولا
ثم نرجع الى الاعتراض على المقامات الثلثة التى ذكرها الامام وطريق
الضبط ان نقول الفاعل لهذه المعجزات اما ان يكون هو ذلك الشئ وهو
الذى تقوله الفلاسفة فانهم يقولون المبدأ لحدوث هذه الافعال
الغريبة والاشياء العجيبة هو قوة نفس ذلك الشئ واما ان يكون غيره
وذلك الغير اما ان لا يكون حيا وهو الذى تقوله بعضهم ان مبدأ حدوث
تلك المعجزات هو شئ من خواص الاجسام كخاصية مغناطيس فى جذب
الحديد واما ان يكون حيا وذلك الحى اما ان يكون جسما وهو الذى تقوله
بعضهم من ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وهى التى تفعل هذه الافعال
العجيبة واما ان لا يكون جسما وهو اما ان يكون غير الله تعالى وهو الذى
تقول بعضهم من ان الفاعل لهذه المعجزات هو الجن والشياطين او الملائكة
وهذا قول من لا يجعل هذه الاشياء اجساما اما من جعلها اجساما فهى
داخلة فى القسم الذى قبله واما ان يكون هو الله تعالى ولا يخلو اما ان
يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض اخر معلوم وهو
ان يكون ابتداء عادة او تكرير عادة او معجزة لنبى اخر او ارهاصا لنبى اخر يأتى
بعد ذلك او كرامة لولى او لغرض مجهول لا طريق لنا الى العلم به واما ان
يكون لغرض تصديقه وعند ذلك يجب بيان ان من صدقه الله تعالى فهو
صادق وذلك انما يتم ببيان كونه تعالى فاعلا مختارا وعالما بكل المعلومات
قادرا على كل المقدورات وانه يمتنع الكذب عليه فهذه مداخل الاعتراضات
على هذه المقدمة ونحن نعود الى ما قاله الامام اما توقف الاستدلال
بظهور المعجزة على النبوة على المقامات الثلثة فظاهر واما تقرير الاعتراضات

علي

على كل واحد من المقامات الثلثة المذكورة فنقول اما المقام الاول
وهو ان هذه المعجزات فعل الله تعالى والنزاع فيه من وجوه ثلثة
احدها هو ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان فمنهم من زعم انه
عبارة عن هذه البنية المحسوسة ومنهم من قال انه مركب من هذه
البنية المحسوسة ومن نفس هي ليست بجسم ولا جسماني وهي التي يعبر
عنها بالنفس الناطقة وان كان الحق هو الثاني فلم لا يجوز ان يقال
ان النفس الناطقة التي للنبي عليه السلم مخالفة بالماهية لنفوس غيره فلذلك
قدر على الاتيان بهذه المعجزات ولا تقدر عليها غيره لان نفسه مخالفة لنفس
النبي عليه السلم بالحقيقة وان كان الحق هو الاول فلم لا يجوز ان يقال
وقع له مزاج مخصوص لم يحصل تلك الخصوصية لساير ابدان الناس فلا جرم
قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها انه لا شك ان للاجسام الحيوانية والنباتية
والمعدنية خواص فان حجر المغناطيس من خاصيته ان يجذب الحديد
والحجر المسمى باغص الخل اذا ارسل الى انا فيه خل لم ينزل على عمود بل
ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء والزمرد الفائق يعمي عين
الافعى والحجر الجالب للامطار والثلوج مشهور فيما بين الترك والسمكة
المعروفة بالرعادة تجذب منها يد الصياد وعود الصليب نافع للمصروع شربا
وتعليقا وزبد الزبيب الملقى على الشوك نافع من القولنج واذا كان كذلك
فلعل النبي عليه السلم وجد جسما نباتيا او حيوانيا او معدنيا له خاصية عجيبة مستعقبة
لتلك الاثار الغريبة التي اظهرها النبي عليه السلم ولما لم يقع ذلك الجسم في يد احد سواه
لا جرم عجز الكل عن معارضته وثالثها ان المشهور بين الناس ان الجن والشياطين
اعانوا النبي عليه السلم على الاتيان بتلك الاشياء الغريبة الخارقة للعادات او الارواح
الفلكية اعانوه على ذلك او الملائكة اعانوه عليها بل اضافة تلك الاشياء الى الملائكة
اولى لان الانبياء عليهم السلم يحيلون اكثر الاشياء على الملائكة وانما علمنا وجودهم
و

وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا عدم وجودهم وعدم
عصمتهم وهذا القدر كاف في تحقق الاحتمال واما المقام الثاني وهو ان
الله تعالى فعل هذه المعجزات لاجل التصديق وفيه نزاع من وجهين احدهما
انه لا نسلم انه خلق هذه المعجزات لاجل التصديق فان المعجز ليس نفس التصديق
وذكر ذلك وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الغرض منه ذلك فان كان الثاني لم يبق
للمعجز دلالة على التصديق البتة وان كان الاول كان افعال الله تعالى معللة
بالاغراض وقد بينا استحالته ومما يؤكد ذلك وحققه ان مرجح القادر الفعل
على الترك اما ان لا يتوقف على مرجح او يتوقف فان لم يتوقف جاز ان يفعل الله
الفعل لا لعلة وغرض وحينئذ لا يمكن الاستدلال بفعل المعجز على التصديق بل لعله
فعله لا لغرض ولا لامر اصلا وان توقف استحال منا فعل بعض ما يصح صدوره
منا الا لمرجح وذلك المرجح لو كان فعلا لنا افتقرنا في فعلنا الى مرجح اخر ولزم التسلسل
وانه محال وان كان فعل الله تعالى فعند وجود المرجح يجب الفعل فحينئذ يكون الله
تعالى فاعلا لشيء عنده يجب حصول الفعل من العبد فيكون القبائح الصادرة
عنهم مستندة بالحقيقة الى الله تعالى واذا جاز عليه فعل القبيح سقط الاستدلال
بالمعجز على التصديق سلمنا انه تعالى فعل المعجز لمقصود وغرض فلم قلتم بان
ذلك المقصود ليس الا التصديق وعليكم الدلالة على انحصار الغرض في تصديق
ذلك المدعي ثم انا على سبيل التفضل والتبرع نذكر طرفا اخرى احدها انه قد فعل
ذلك ليكون ابتداء العادة وثانيها ان يكون تكريرا لعادة متطاولة فان العادات
قد تكون عائدة كل يوم كطلوع الشمس من مشرقها وقد تكون عائدة في كل شهر
كاستهلال القمر وقد تكون في كل سنة مثل تغيرات الفصول وقد تكون عائدة في
كل ثلثين سنة كحركة زحل الى نقطة بعينها وقد تكون عائدة في كل ستة وثلثين الف سنة
مثل الفلك الثامن فانه لا يكمل الدورة الا في ستة وثلثين الف سنة فيكون وصولها
الى اول حمل في هذه المدة عادة لها واذا كان كذلك فلعل هذا الحادث وان كان

خارقا للعادة بحسب زماننا فهو موافق للعادة بحسب ذلك الدور وكيف
فان الخارق للعادة بالنسبة اليه هو عدم وقوعه لا وقوعه او نقول يحتمل
ان يكون وصول الفلك الثامن الى اول الحمل او الى جزء معين من اجزاء
تلك البروج يقتضي امرا غريبا عجيبا فحدوث هذا الحادث يقتضي ذلك
وثالثها ان يكون ذلك كرامة لولي او معجزة لنبي اخر في طرف من اطراف
العالم ورابعها ان يكون ذلك ارهاصا لنبي ياتي بعد ذلك كالاحوال التي
ظهرت على يد محمد عليه السلم قبل بعثته وكالنور الذي كان يظهر في جبين ابائه
وخامسها ان يكون ذلك امتحانا لعقول المكلفين كما انه تعالى انزل المتشابهات
امتحانا لعقولهم فان المتشابهات لما كانت بظواهرها موهمة للخطاء والمكلف
لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة عن النظر والتامل فلا جرم يصير
مستحقا للثواب بسبب ذلك فكذلك ههنا لما كان موهما كون المدعي صادقا فالمكلف
لا يمكنه ان يجزم الا بعد النظر الدقيق والتامل الكثير فان الله تعالى يفعل هذه الحوادث
الغريبة ابتلاء وامتحانا لعقول المكلفين ليستحقون بما يلاقون من المشقة والتعب الثواب
العظيم واما المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن لم قلتم بان كل من صدقه
الله تعالى فهو صادق فان قلت لو لم يكن صادقا لكان كاذبا فتصديق الله تعالى
اياه يكون تصديقا للكاذب وتصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى
محال قلنا لا نسلم استحالة الكذب على الله تعالى عندكم فانكم تجوزون كون الله تع
خالق الكفر والقبايح والفواحش واذا لم يقبح من الله تعالى ذلك فلم لا يحسن
منه ايضا تصديق الكاذب وقوله وهذا السوال الاخير مختص بنا دون المعتزلة
معناه ان المنع الذي ذكرناه في جواب هذا السوال لا يرد على المعتزلة لان الكذب
عندهم قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح واما عند الاشعرية فلما كان ذلك جايزا
عليه لكونه خالقا وموجدا لكل افعال العباد لا جرم يوجه عليهم ثم نقول هب
انا لم نذكر شيا من هذه الاحتمالات فلم قلتم ان كل من ظهر عليه المعجز كان
رسولا

رسولا والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لانا لا نقطع في ذلك المثال بان
الملك انما قام لاجل تصديق ذلك المدعي اذ يحتمل ان يقال انه انما قام
في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه الم او شاهد شيا فخاف منه فقام
او تذكر امرا فقام طلبا لحصول ذلك المتذكر وبالجملة فعليكم ان تبينوا ان قيام
الملك من سرير مملكته في ذلك الوقت لا يحتمل الا لتصديق المدعي وليس لكم
على ذلك برهان الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام قبله
ولا بعده لكن الدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يمكن ان واحدا
كان يجلس في مسجد فكلما دخل الموذن واذن قام ذلك الانسان وخرج
فقال له الموذن ما لي اراك كلما اذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت
بالخروج اذنت وهذا يدل على ان دلالة الدوران على العلية ضعيفة
ثم وان سلمنا ان دلالة ذلك الفعل اي قيام الملك من سرير مملكته
لتصديق ذلك المدعي فلم قلتم بانه في حق الله تعالى كذلك وانما يكون
كذلك ان لو بينتم ان فعل الله تعالى لا يحتمل الا التصديق حتى يكون
مساويا للمثال المذكور في الشاهد فان بينتم ذلك بقياس الغايب على
الشاهد قلنا القياس المويد بالجامع لا يفيد الا الظن على ما هو مبين
في اصول الفقه فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا مجموع الاعتراضات
الواردة على الدليل الاول من الدلايل الثلثة المذكورة على النبوة واما
ما ذكره على الوجهين الاخيرين من الاعتراض فظاهر ثم نقول ما ذكرتم
من الدلايل الثلثة وان دل على نبوة محمد عليه السلم لكن ههنا وجوه اخر توجب القدح
في نبوته احدها شبهة الدهرية وهي ان يقال لو بعث الله شخصا الى الخلق بطريق
الرسالة لكان الله تعالى فاعلا مختارا قادرا عالما بالجزئيات مريدا لامتناع بعثه
ذلك الشخص عند انتفاء احد هذه الامور لكن الثاني باطل لما مر في المسايل المتقدمة وثانيها
شبهة منكري التكاليف فانهم يقولون لو جاء نبي من عند الله تعالى فجيئه انما يكون

لتكلفنا بالتكاليف لكن القول بالتكليف محال على ما تقدم من كلامهم فيه
وما لها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول انه لا فايدة في بعثة الانبيا
وكل ما لا فايدة فيه كان فعله عبثا والعبث على الله محال اما الصغرى فلان ما جا
به الرسول فالعقل لا يخلو اما ان يستقل بمعرفة حسنه وقبحه او لا يستقل بمعرفة شي
منها فان كان الاول فان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سوا ورد به الرسل او لم يرد
وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سوا ورد به الرسول او لم يرد وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة فان كان الاول حسن الانتفاع
به سوا ورد به الرسل او لم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سوا ورد
به الرسول او لم يرد وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون في محل الحاجة
او ليس في محل الحاجة فان كان الاول حسن الانتفاع به سوا ورد به الرسل
او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة
الضرر كان الانتفاع به حسنا وان كان الثاني صح الانتفاع به سوا ورد به الرسل
او لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر عن حاجة اصلا واما الكبرى فظاهر
الثاني ان دلالة النبوة ليست الا المعجزات بالاتفاق ودلالتها عليها
اما ان يكون ضرورية او نظرية والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا باطل
لما بينا انه يجوز حصول الفعل الخارق للعادة مع عدم صدق المدعي
فاذن لا دلالة البتة على النبوة وكل ما لا دليل عليه لا يمكن الجزم بنبوته
فاذن امتنع الجزم بصدق النبي عليه السلم ورابعها شبهة اليهود وهي
من وجهين وكلاهما ظاهران غنيان عن الشرح **قال** لا يقال
شرط التواتر استوا الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك النقل
الى اخره **اقول** شرط التواتر ان يقول اهل التواتر في عصرنا
انا سمعنا من اهل التواتر انهم قالوا انا سمعنا من اهل التواتر وعلى
هذا الترتيب الى ان يصل الى قوم هم من اهل التواتر وقالوا انا

انا شاهدنا الامر الفلاني واذا كان كذلك كان شرط التواتر استوا
الطرفين والواسطة اي يكون المخبرون في عصرنا من اهل التواتر والذين
يخبرون هم عنهم ايضا من اهل التواتر والذين هم يخبرون ايضا من اهل
التواتر وهكذا الى المخبرين الذين اخبروا عن المشاهدة وهذا الشرط
لم يوجد في التواتر الذي يحتج به اليهود والنصارى في انها اجرا لن
شرعها بان الى يوم القيمة لما ذكره الامام وقوله لم اما حديث النصارى
فضعيف الى اخره معناه انه لو جوزنا كون النصارى في ابتدا الامر اقل
من اهل التواتر لم يكن اخبارهم عن ادعا عيسى عليه النبوة مفيدا ولو لم
مفيدا لم يثبت نبوته وحينئذ يلزم القدح في نبوة عيسى عليه قبل مبعث
محمد عليه الصلوة والسلم وذلك مما لم يقل به احد **قال** والجواب
ان المعتمد رسالة محمد عليه ظهور القران عليه الى اخره **اقول**
قوله على الوجه الاول الخ يعني بالخبر المتواتر قلنا نعني به خبر اقوام
بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قوله فاذن لا يعلم الخبر
المتواتر الا علمنا حصول العلم به فلو علمنا حصول العلم به بكونه متواترا
لزم الدور قلنا لا نسلم لزوم الدور فانا لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل
عند الاخبار المتواترة بشي حتى يلزم ما ذكرتموه من الدور فان ذلك العلم
ضروري والعلوم الضرورية لا يحتاج في اثباتها الى دليل قوله اذا لم يكن
قول كل واحد من المخبرين مفيدا للعلم وجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا
له قلنا لا نسلم وما الدليل على صدق هذه الملازمة فان قلت ان كل واحد
من الحوادث لما كان له اول كان للكل اول وكل واحد من الزنجي لما
كان اسود كان الكل ايضا اسود قلت الامثلة المعينة لا تفيد الحكم
الكلي فكيف وان ههنا امثلة تناقض ما ذكرتموه اولها ان المجموعية غير حاصلة
لكل واحد من الاحاد وحاصلة للمجموع وثانيها ان كل واحدة من مقدمتي

العباس لا ينتج النتيجة ومجموعها ينتج وثانيها ان كل واحد من الجوهر والعرض
لا يصح العلم ومجموعهما يصحه قوله لا نسلم افادة الخبر المتواتر العلم
بالنسبة الى الامور المتقدمة وانما يفيد ان لو علمنا لزحال الرواة في كثرتهم
وامتناع اتفاقهم في جميع الازمنة على الكذب كحالهم في هذا الزمان
وهو غير معلوم قلنا لم لا يجعل العلم الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى
عليه السلم وادعايهما النبوة عقيب الخبر المتواتر مستفادا من العلم بان
الرواة في كل الازمنة كانوا بالغين الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب
بل نقول ذلك العلم ضروري خلقه الله تعالى قلنا ابدا من غير موجب وجعل
حجة على عباده في معرفة انبيايه وهو مثل العلم بان زيدا الذي شاهدناه
الان هو الذي شاهدناه بالامس فانه علم ضروري حصل ابدا وقد جعل
الله تعالى حجة على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء والمستحق وغير
المستحق قوله لا نسلم ان القران ظهر على محمد علم ولم لا يجوز ان يقال
الله تعالى انزل القران على انسان اخر ثم ان ذلك الانسان عرضه اولا
على محمد عليه السلم ودعاه الى دينه فقبله محمد علم ونسب ذلك الكتاب
الى نفسه قلنا كل عاقل اذا انصف ورجع الى نفسه علم بالضرورة ان هذا
الامر ما وقع واذا كان العلم الضروري حاصلا بفساده كان ساقطا ومع ذلك
فان في القران ايات كثيرة يدل على انه عليه السلم كان يخطب يوم الجمعة
واذا اقبلت دحية الكلبي ومعها من يضرب بالطبل نفرق الناس عنه
علم وتركوا الصلوة لينظروا اليها وبقي عليه السلم في عدة قليلة فنزل
قوله تعالى فاذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الاية ومنها قوله تعالى
واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا الاية سبب نزولها انه عليه السلم
اسر الى احدى زوجاته حديثا واظهرت عليه صاحبتها من الازواج
ايضا ونشا ذلك السر من جهتها فاطلع الله النبي عليه السلم على فعلها

فعاتب النبي عليه السلم المبتداة باظهار ذلك السر واجابته بما هو مذكور في الاية
ومنها قوله تعالى لين رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
الاية وروي ان القايل هو عبد الله بن سلول وفي القران ايات كثيرة
مختصة بحكاية احوال النبي علم مثل قصة زيد وغيرها لكنا اكتفينا بهذه الايات
الثلث ولان الوقايع التي ذكرناه وغيرها مما هو مذكور في الكتاب العزيز لو كانت
واقعة لشخص اخر غير نبينا لوجب ان يعلم العرب الذين كانوا في زمان
محمد عليه السلم لان ذلك النبي مع كثرة اوليايه واصحابه واعدايه وضروبه
ان يخفي امره على اهل زمانه ولو كان كذلك لقالت العرب لنبينا محمد علم
هذا الكتاب اخذته من نبي اخر ولما لم يكن شي من ذلك قطعنا بفساد
هذا الاحتمال ولان من يقتل غيره ظلما او مغالبة فانما يقتله طلبا للدنيا
وطمعا في حطامها فلو انه علم قبل ما قالوه لظهر حاله في طلب الدنيا
حين عظم امره وكثر تبعه ومعلوم انه لم يظهر الا كد نفسه في العبادات
ومنع الناس عن طلب الدنيا قوله لم لا يجوز ان يقال انه كان يطالع
الكتب ويترصد ما يسمعه من كلمات الناس ثم يختار منها اجودها ثم
كان يجمعها ويرتبها قرانا لو كان الامر كذلك لوجب اشتهاره فيما بين
الناس الا ترى ان الكاتب لما قال فتبارك الله احسن الخلقين قال
له النبي علم اكتب فكذا نزلت فان هذه القضية وعرفنا اصحاب الاخبار
فلو كان الامر في ساير الايات كذلك لكان الحال في اشتهارها كاشتهار
تلك القضية قوله لا نسلم ان القران معجز واما تحدي العرب ممنوع فان
المتواتر اصل القران لا تفصيل ما فيه من الايات قلنا القران منقول بجملته
وتفصيله بالتواتر والدليل عليه انا نعلم بالضرورة ان من في هذا الزمان لو حاول
احد ان يدخل فيه حرفا ليس منه او يخرج عنه حرفا هو منه لوقف على موضع الزيادة
والنقصان كل الصبيان فضلا عن العقلاء والعلماء ثم انا نعلم بالضرورة ان

ان حال الناس فی التشدد من المنع من تغییر القران فی عهد الصحابة
ان لم یکن اقوی من التشدد منه فی زماننا هذا وانه ما کان اولی مما فی
زماننا وذلک یقتضی القطع بعدم تطرق التغییر الی القران فی جمیع الازمنة
قوله الحفاظ فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم کانوا قلیلین فما الدلیل
علیه ولئن سلمناه لکن الذین یحفظون مواضع کثیرة من القران کانوا
کثیرین واذا کان کذلک فلا ایة الا ویحفظها جمع عظیم تقوم الحجة بفعلهم
وذلک مما یکفی فی المطلوب قوله ان ابن مسعود انکر کون الفاتحة من القران
قلنا المروی عن ابن مسعود بذلک روایة الاحاد فلا یصیر معارضا للتواتر الذی
بیناه قوله کل واحد من الصحابة زیف مصحف غیره فدل ذلک علی اختلاف
مصاحفهم قلنا المصاحف المشهورة ثلثة مصحف ابن مسعود ومصحف ابی بن
کعب ومصحف زید بن ثابت فاما مصحف ابن مسعود فانه قرا القران بمکة
وعرضه علی رسول الله صلی الله علیه وسلم هنالک واما ابی بن کعب فانه قرا
علیه علیهم بعد الهجرة وعرضه علیه فی ذلک الوقت واما زید بن ثابت فانه
قراه علی رسول الله صلی الله علیه وسلم بعدهما وکان عرضه علیه القران
متاخرا عن الکل وکان اخر العرض عرض زید وبه کان یقرا النبی علیهم
ویصلی الی ان انتقل الی جوار رحمه الله تعالی ومن المعلوم انه ما کان
یقرا الایة الواحدة بالاحرف المختلفة ولما کان کذلک اخذ المسلمون
اخر العرض لامتیاز النبی علیهم السلم ذلک لنفسه ولان ابن مسعود لما کان
اقدم الثلثة کان السامعون لحرفه اقل من السامعین لحرف ابی بن کعب
والسامعون لحرف ابی بن کعب اقل من السامعین لحرف زید ولا شک ان
الحرف کلما کان اکثر استفاضة کان اولی بالقبول فلاجل ذلک اتفقوا علی
اختیار حرف زید ثم ان سایر الحروف ولئن کانت صحیحة الا انهم خافوا من وقوع
الاختلاف فی روایات القران فراوا ان الاصوب حمل الناس علی ذلک
الحرف

الحرف ومنعهم من سایر الحروف لیلا تقع فی القران اختلاف فی بعضهم رای
القراة بسایر الحروف ولا مضرة فی ذلک فلاجل ذلک تکلم بعضهم علی مصحف
غیره وذلک مما لا یقتضی القدح فی القران قوله اختلف الناس فی ان بسم الله
الرحمن الرحیم هل هو من القران قلنا نعم ولذلک ذهب القاضی الی
انها لیست بایة من اوایل السور قوله ان عمر وضعه حین اشتغل بتالیف
القران وکان ما تیه الرجل بالایة فان کان عدلا قبل منه واثبتها والا کان
یطلب منه البینة قلنا هذا کذب صریح بل القران قد تولی جمعه النبی علیه السلم
بنفسه والدلیل علیه امران احدهما انهم اجمعوا علی ان اول ما انزل الله
من القران قوله تعالی اقرا باسم ربک واول ما انزل الله بالمدینة سورة
البقرة واخر ما انزل من القران سورة براة ولو انهم کانوا رتبوا السور
بالرای والاجتهاد لقدموا فی المصحف المقدم واخروا الموخر ولما لم یفعلوا
ذلک دل علی انهم ما رتبوها لا سیما هذا التقدم والتاخر مما لم یجر علیهم نفعا
ولا یرفع عنهم ضرا وثانیهما اجماعهم علی ان مدهامتان ولم یلد ولم یولد
ومحمد رسول الله کل واحد منها ایة واجماعهم ان قوله تعالی امن الرسول
الی اخر السورة وایة الکرسی کل واحد منهما ایة واحدة مع ان کل واحد من
امن الرسول وایة الکرسی اضعاف کل واحد من الایات الثلث الاول
فلولا انهم اخذوا القران من النبی علیهم مرتبا والا لما اجمعوا علی هذه التغیرات
التی لا یعقل معناها قوله وصل خبر التحدی الی کل العالمین او الی بعضهم قلنا
لا شک انه وصل الی فصحاء العرب وذلک کان فی تحقق المعجز لان المعارضة
لو کانت ممکنة لکان الفصحاء من العرب اقدر علیها من غیرهم قوله لعل واحدا
من فصحاء العرب سافر الی بلدة بعیدة ولم یصل الیه خبر التحدی قلنا هذا
لم یثبت بالدلیل بل هو مجرد احتمال ومجرد الاحتمال لا یقدح فی نبوة محمد علیه السلم
کما فی العادیات ولان کلام ذلک العربی الغایب اما ان یکون مقاربا

لكلام العرب الحاضرين في الفصاحة او لا يكون فان كان مثل كلام
ساير الفصحاء الحاضرين لم يصلح للمعارضة فكذا كلام ذلك الرجل الغايب
وان لم يكن كلامه مقارنا لكلام الحاضرين بل كان التفاوت بين كلامه
وبين كلامهم منتهيا الى حد الاعجاز فمن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا
الانسان يجب ان يكون مشهورا فيما بينهم بانه هو الذي يقدر على معارضة القران
ولو كان كذلك لقالت العرب للنبي عليه السلام ان فلانا كان كلامه مثلا لما جئت به
مع انه ما كان نبيا وعلى هذا التقدير يلزم سقوط حجة النبي عليه السلام فلما لم يذكروا شيا
من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال قوله في القدح في توفر دواعيهم على المعارضة
لم لا يجوز ان يقال ان افاضل العرب طلبوا الرياسة على غيرهم فعلموا محمدا عليه السلام
في السر وجعلوا الحيلة في ترويج رياسته ان اظهروا العداوة العظيمة معه ثم اظهروا
العجز عن معارضة القران ليتم ذلك حجة عند الناس على نبوته قلنا هذا باطل من وجوه
الاول انا نعلم ان وجوه الفصحاء اعداء له عليه السلام فان اختلفت احوالهم لان منهم من مات
على كفره كالاعشى وهو في الطبقة الاولى ومنهم من دخل في الاسلام بعد ان كان على
نهاية العداوة له عليه السلام والقدح في امره مثل كعب بن زهير فانه اسلم بعد ان كان اشد
الناس عداوة له حتى اباح دمه وهو في الطبقة الثانية ومنهم من اسلم بعد ان كان
عدوا له وان لم ينته الى عداوة كعب ثم دخل في الاسلام لم يحصل له ما يقتضي المواطاة
بينه وبين الرسول عليه السلام كلبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة واذا
كان كذلك فبطل ما قالوه الثاني لو صح ما قالوه لكان له عند حصول الدولة واستقرارها
عليه ان يعطي لاولئك الفصحاء ما كان يليق بسعيهم في تحصيل دولته وجب ان يظهر ذلك
لاعدائه فحينئذ كان من الواجب ان يقولوا له عليه السلام انك قد ضممت الفصحاء الى نفسك
واعطيتهم من الاموال ما لاجلها سكتوا عن معارضتك وذلك مما يقدح في حجتك وان لم يعطهم
ذلك بل اعطاهم من المال والجاه ما كان غير لايق بسعيهم في تحصيل دولته فحينئذ كان
من الواجب ان يشافهوه بذلك ويقولوا له انما اظهرنا العجز عن انفسنا في ترويج امرك

ليعطينا المال العظيم والجاه العريض واذ قد حرمتنا الان عنهما فنحن
الان نعارضك ونبين ان اعترافنا بعجزنا كان كذبا ولما لم يحصل شي من ذلك
علمنا ان الامر لم يكن كما ذكروه فان قالوا ان اولئك الفصحاء بعد استحكام
دولته خافوه عن ذلك قلنا هذا باطل لان النبي عليه السلام ما ملك العرب بالكلية
ذكره
مدة حيوته وكان من الواجب على اولئك الفصحاء ان سافروا الى موضع
اخر ويظهروا فيما بين الناس ذلك الترويج والتزوير ولما لم يكن شي من
ذلك علمنا فساد هذا القول الثالث ان تلك المواطاة ان حصلت بينه
وبين جميع فصحاء العرب وجب ان يشتهر لان مثل هذه المواضعة مما يستحيل
كتمانها في العادة وان حصلت بينه وبين بعضهم حصل مقصودنا لان تكليف
اولئك البعض على اظهار المعجز لاجل الحيلة بقبول دينه وشريعته كان
شاقا عليهم وذلك مما يقوي دواعيهم في ابطال امره قوله سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على توفر دواعيهم في ابطال امره لكن من اين يدل على توفر دواعيهم
على ابطال امره بطريق خاص وهو المعارضة قلنا الشي اذا كان الى تحصيله طرق
مختلفة الا ان واحدا منها يكون اسهلها وافضاها الى المقصود فانه لا بد ان يختار
في تحصيل ذلك الشي الطريق الاسهل الاقصى ونحن نعلم بالضرورة ان اسهل الطرق
في دفع من يدعي فضيلة ان هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلاء بل الصبيان
ايضا فان صبيا اذا ادعى على ساير الصبيان طفر نهرا او رمي غرض فانهم يتبادرون
الى معارضته بمثل دعواه وهذه الجملة تفيد العلم بتوفر دواعي العرب على
ابطال امر النبي صلى الله عليه وسلم بمعارضة دعواه قوله سلمنا توفر دواعيهم لكن
لا نسلم ارتفاع الموانع لاحتمال ان يقال انه عليه السلام شغلهم بالحروب عن المعارضة
قلنا هذا باطل من وجوه الاول الحرب لا يمنع الكلام الا ترى انهم كانوا يتمثلون
بالاشعار بل ينشئونها في الحال ولا يمنعهم الحرب عن ذلك والمعارضة ليست الا كلاما
مخصوصا وكيف يصح ان يقال ان الحرب يكون مانعا منها ولا يكون مانعا منها الا

عما يجري مجراها الثاني هب ان الحرب يكون مانعا منها الا ان الحرب ما كان
دايما فكان من الواجب ان يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب الثالث لم النبي
عليهم كان يحارب كل العرب والفصحاء القادرين على المعارضة كانوا قليلين
فكان من الواجب على الشجعان ان لا يتكلفوا امر الحروب ويشتغل اولئك الفصحا بالمعارضة
الرابع انه علیهم ما حاربهم قبل الهجرة مع انهم لم يشتغلوا بالمعارضة الخامس انه كان
يجب على القوم ان يقولوا للنبي علیهم انك اشغلتنا بالحروب عن المعارضة فاترك
الحرب حتى نقدر على المعارضة قوله ان اصحاب النبي علیهم السلم كانوا يخوفون
من اشتغل بالمعارضة قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انهم لم يكونوا خايفين من
اظهار الهجاء والعدو والحروب والشتم فكيف يقال انهم خافوا عن المعارضة الثاني
انه علیهم مدة مقامه بمكة كان هو الخايف عنهم وبعد الهجرة وان كان خايفا عنهم لكنه
ما يملك جملة العرب فكان من الواجب ان يعارضوا القران كيف شاوا وارادوا في اول
الامر وفي بلدانهم التي ما ملكها وفي حال القوة والتمكن ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه قوله
لو كان حصول الفعل عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع واجبا لزم الجبر وانه باطل قلنا
ان عنيتم بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه
محال بل هو عين مذهبنا وان عنيتم به شيا اخر فابردوه لنتكلم عليه
قوله لم قلتم بان المعارضة لم يوجد قلنا لانها لو وجدت لظهرت ولو ظهرت
لنقلت نقلا متواترا الينا وانما قلنا انها لو وجدت لظهرت لان الذي
يدعوا الى نقلها هو انه يدفعوا بها نبوة محمد علیهم ويبطلوا حجته وهذا الغرض
بعينه يقتضي اشاعتها وذلك لانه ليس غرض القوم من فعل المعارضة ان
يعلم الله تعالى منهم ذلك بل ان يبطل احتجاج النبي عليه السلم بالقران ويزول
عن القلب اعتقاد عجز القوم عن الاتيان بمثله وهذا المقصود لا يحصل
الا مع اظهاره المعارضة وانما قلنا انها لو وجدت لنقل الينا بالتواتر لان
الدواعي الى نقلها متوفرة والموانع مرتفعة وانما قلنا لان الدواعي متوفرة

لانا نعلم بالضرورة ان الذين من اليهود والنصارى واصناف الملحدين
من احرص في الطعن في الدين حتى ادى ذلك الحرص بهم الى السب والهجاء
في حقه ونقل الكلام الركيك عنه الدال على ضعف عقله وانما قلنا ان
الموانع مرتفعة لان المانع ليس الا الخوف من المضرة وتلك المضرة اما دينية
او دنيوية والاول باطل لانهم يعتقدون انه باطل فكل ما يكشف عن بطلانه
ممدوح وكشف الحق لا يكون سببا للمضرة الدينية والثاني باطل لان
المانع حينئذ يكون هو الخوف من المسلمين وهو باطل اما اولا فلما مر من
الجواب عن خوف اظهار المعجزة واما ثانيا فلان الخوف لا يوجب انقطاع
النقل اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال انه ظهر في زمان محمد علیهم رسول اخر
اكثر معجزات منه علیهم وانه لم ينقل امره للخوف واما ثالثا فلان الخوف
لو منع من نقل المعارضة لمنع ايضا من نقل السب والهجاء ولان كل واحد يعلم
ببديهة عقله ان السب والهجاء مجردا بذا لا فايدة فيه واما المعارضة فانها
في الحقيقة اظهار ابطال المبطل واذا لم يمنع الخوف من الشتم والهجاء فلان
لا يمنع من المعارضة كان اولى واما رابعا فلان الخوف لو جاز ان يمنع من
ظهور معارضة القران لجاز ان يمنع من ظهور معجزات موسى وعيسى عليهما السلم
ولجاز ان يقال ان فرعون عارض جميع معجزات موسى علیهم السلم ولم يظهر
الخوف ولما كان ذلك باطلا فكذا ههنا واما الصور التي ذكرها للنقض مثل لكن
الفاتحة من القران ام لا وغيرها فالجواب عنها ان نقول الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه
الصور ظاهر معلوم بالضرورة لان شدة الحاجة الى معرفة نبوة محمد علیهم والى
ابطالها لا نسبة لها الى الحاجة الى معرفة هذه المسايل لان حرص الاعدا الى نقل المطاعن
في نبوته علیهم لا نسبة له الى حرص المخالفين في هذه المسايل الى نقل ما يقدح في مذهب
صاحبه فكيف يمكن ايراد هذه الصور نقضا على ما ذكرناه ولان تلك الصور انما يتوجه
علينا نقضا ان لو ادعينا ان الوقايع العظيمة لا بد ان ينقل نقلا متواترا في الجملة سوا

كان النقل متفقا عليه او مختلفا فيه وتلك الصور لما كانت من الوقايع العظيمة
نقلت نقلا مع الاختلاف واذا كان كذلك فالمعارضة لو وجدت لنقلت
وان لم يكن متفقا عليه فلما لم ينقل اصلا علمنا انها لم يوجد قوله لم لا يجوز ان
يقال ان واحدا منهم اتى بتلك المعارضة قلنا الجواب عنه ما مر عن قولهم
لعل واحدا من فصحاء العرب قد سافر الى بلاد بعيده ولم يصل اليه خبر
التحدى قوله لعله دفع الى القادرين اموالا كثيرة حتى سكتوا عن المعارضة
مثل الاعشى وكعب بن زهير ولبيد والنابغة منهم من مات على الكفر
ومنهم من كان فى غاية العداوة ثم بعد الاسلام ما وجد من النبى
عليهم لا مالا ولا جاها فعلمنا فساد الاحتمال الذى ذكره قوله لعل انصار
النبى واعوانه كانوا مانعين من ظهور المعارضة قلنا قد سبق الجواب عنه
قوله العرب عارضوا القران بالقصايد السبع وعارضه مسيلمة بكلماته
وبعضهم بذكر اخبار ملوك العجم قلنا نحن نعلم بالضرورة ان شاعرا لو تحدى
وجاء اثنان وذكر فى مقابلته خطبة فانه لا يعد ذلك معارضة بل لو ذكر شعرا
فى بحر اخر على قافية اخرى فانه ربما لا يعد معارضة واذا كان كذلك
فكيف يكون ايراد القصايد السبع معارضة للقران واما كلمات مسيلمه
فانها ليست بمعارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدوس
فى حال عاقل مشابهتها الكلام الاول او قريبا من مشابهته والكلمات
المنقولة عن مسيلمة دالة على قلة عقله فكيف يمكن جعلها معارضه للقران
واما معارضتهم باخبار الفرس فغير واردة ايضا لان لا نشاء قصيدة ووصف
فيها احوال ملك فلو ان انسانا اخر وجاء وذكر حكاية ملك اخر حكل عاقل يعلم بالبديهة
ان هذه الحكاية لا تكون معارضه لذلك الشعر فكذا ههنا واما معارضة لبيد المقنع
وقابوس بن وشمكير والمعرى فنقول انه ليس من شرط دلالة المعجز على
الصدق ان لا يوجد مثلها فى المستقبل من الزمان فقط واذا كان كذلك بطل

ما ذكروه قوله لعلهم انما عجزوا عن معارضته لانه عليه السلام كان افصح من غيره
فقدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل اما اولا فلانه قد يوجد فى زمان
فى كل حرفة من يكون فايقا زايدا على اقرانه فى العلم بدقايقها واسرارها
فامتياز القران عن كلام العرب اما ان يكون كامتياز صناعة الصانع الفايق
عن صناعة غيره واما ان لا يكون كذلك بل يكون منتهيا الى حد الاعجاز فكان
من الواجب ان يقول العرب له ان هذا القدر من الامتياز الذى انت
مخصوصه به غير مخالف للعادة وحينئذ لم يكن اختصاصك به دليلا على نبوتك
وان كان الثانى كان ذلك اعترافا بكونه معجزا لان حاصله يرجع الى ان الله تعالى
اتاه من العلم بالفصاحة ما كان معجزا وهو المطلوب واما ثانيا فلان الافصح
وان امتنع مساواته لغيره فى جميع كلامه فان مساواته فى البعض غير ممتنعة
وبهذا جرت العادة الا ترى ان من كان فى الطبقة الاولى من الشعراء لو كان
قد فات ساير الطبقات فانه لا بد ان يوجد فى كلام من تاخر عنه ما يساوى كلامه
بل ربما زاد عليه وكيف فان التحدى انما وقع بسورة مطلقة من القران واذا كان
كذلك وجب ان لا يوجد معارضته سورة واحدة من السور وان لا يمنع بعض غيره عنه
الفصاحة من المعارضة قوله لعله علوم بعد لجمع القران مدة مديدة وعمل اشياء
عظيمة فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقران فى ثلث
عشرة سنه وان لم يعاديهم فى هذه المدة قط فكان من الواجب ان يتفرغوا بمعارضة
القران فى تلك المدة الطويلة قوله العرب وان كانوا قادرين على مثل الفصاحة لكنهم
ما كانوا عالمين بالامور المذكورة فى القران وهى شرح ذات الله تعالى وصفاته
واحوال الملايكة والجنة والنار قلنا بعد التسليم ان العرب ما كانوا عالمين
بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فكان من الواجب ان يتعلموا هذه الامور
منهم ثم يعبروا عنها بالفاظ فصيحة بل اليهود والنصارى كانوا اعرابا فصحاء
فكان يجب ان يتولوا امر هذه المعارضة بانفسهم قوله النبى عليه السلام كان يطلب

منهم اتيان مثل القران من عند الله تعالى فلا جرم عجزوا عنها قلنا
هذا باطل لانهم لما كانوا يقدحون في كون القران من عند الله تعالى
فكيف يسلمون وجوب اتيان المعارضة من عند الله تعالى فعندهم لو سلموا
ذلك لثبتت نبوته واذا كان كذلك فالواجب عليهم ان ياتوا بالمعارضة فلو قال
لهم النبي عليه السلم هذه المعارضة ليست من عند الله تعالى لقالوا له لم قلت
بان القران من عند الله تعالى فلا يمكنه اثبات ذلك بنفس القران والا لزم
اثبات الشي بنفسه فلما لم ياتوا بها علمنا انهم كانوا عاجزين عن المعارضة
قوله لا نسلم ظهور شي مما ذكرتم من الغرايب عنه قلنا لانا نعلم من حيث العادة ان
من لم يظهر عليه شي من الغرايب والعجايب اصلا استحال ان يجتمع الجمع العظيم على
اسنادها اليه كذبا لان الذين يسندون الاكاذيب اليه اما الاعدا او الاصدقا فالاول
ظاهر الفساد وكذا الثاني لان المسلمين يعلمون بالضرورة ان محمدا عليه السلم كان يحرم
الكذب في تعظيم شانه فهو مع علمهم الضروري بهذا لو اجتمعوا على اسناد تلك الاحاديث
الكاذبة اليه لعلموا انهم بسبب ذلك يستحقون عذابا عظيما وهو مما يمنعهم عن ذلك قوله
لا نسلم بلوغ المخبرين عن الغرايب مبلغ التواتر قلنا هذا منع مكابرة فان كون الجموع بحيث
يبلغ احد التواتر متواترا لا يمكن منعه قوله لا نسلم كون الاخبار الدالة على اخباره عن
الغيوب متواترة وتقريره ما مضى في باب التحدي قلنا قدم الجواب عنه في باب
التحدي وعن قوله لا نسلم ان التواتر يفيد العلم قوله انه اخبر عن الغيوب على
وجه خالف العادة ام لم يتفق قلنا على وجه خالف العادة على ما نقرره الان قوله انه
اخبر عن الغيوب على سبيل الاجمال او على سبيل التفصيل قلنا على سبيل التفصيل لانه اخبر
عن الغيوب الماضية وعن الغيوب المستقبلة اما عن الماضية ما ذكره من قصص
الانبيا عليهم مع اممهم نحو قصة موسى وهرون مع فرعون وما جرى عليه
بعد الولادة الى ان بلغ مبلغ النبوة وكيفية بعثته ودعوته لفرعون الى ان اغرقه
الله تعالى وقومه ونحو قصة يوسف عليهم مع اخوته وما جرى عليه الى اخر الامر وقصة

ابرهيم ونوح وغيرهم من الانبيا عليهم السلم كل ذلك قصص مفصلة طويلة مع
ان المعلوم من حاله عليه السلم انه ما كان يعرف الكتابة ولا القراة ولا تلمذ لاحد من
اهل الكتاب ثم انه ذكر هذه التفاصيل الطويلة ومخالفوه من اهل الكتاب كانوا
يسمعون مما ذكر من كتابهم ولم ينقل عنهم انهم خطوه في شي من هذه القصص ومعلوم
ان اصابة هذه التفاصيل ممن لا شروع له في شي من العلوم لا يكون الا من عند الله وقد
نبه الله تعالى على ذلك حيث قال بعد تمام قصة يوسف ذلك من انباء الغيب نوحيها
اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما اخباره عن الغيوب المستقبلة فكثيرة
منها ما في القران ومنها ما في اخباره عليه السلم اما القران فقوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا الاية فالقران المركب ناقضا للعادة فالعادة يقتضي ان ياتوا
بمثله لما بينا من توفر دواعيهم الى ذكره وقوله تعالى الم غلبت الروم الاية ثم قال
وعد الله لا يخلف الله وعده هذا في قصة الروم والمجوس لان هرون وكسرى تقابلا
فغلبت الروم وكان هوى المسلمين ان يغلب النصارى لانهم من اهل الكتاب وكان
هوى المشركين ان يغلب المجوس ووعد الله المسلمين الروم سيغلب بعد كونهم مغلوبين
فانكر ذلك المشركون فكان الامر فيه على ما اخبر عنه وقوله تعالى اذا جاء نصر الله
والفتح يعني بذلك ما وعد الله من فتح مكة ثم انجز الله تعالى ما وعده وقوله تعالى الذين
امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية وكان كما اخبر وقوله لقد صدق
الله رسوله الرويا الاية وقوله الذي ارسل رسوله بالهدى الاية وقوله وعدكم الله مغانم
كثيرة تاخذونها الاية واما الاخبار فكتب الاحاديث مشحونة بها منها قوله عليهم لعلي
كرم الله وجهه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين والمراد بالناكثين الناقضين
للعهود وبالقاسطين الجائرين وبالمارقين الخوارج واشتقاقه من مرق السهم
من الرمية مروقا اي خرج من الجانب الاخر وبه سميت الخوارج مارقة لقوله عليهم
يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ومنها قوله عليهم لعمار ستقتلك الفئة
الباغية كل هذه اخبار مفصلة عن الحوادث المستقبلة ولا شك انها خارقة للعادة

لان اهل النجوم واصحاب العزايم والكهنة والمعبرين وان كان يتفق لهم الصدق
في بعض الاوقات ولكن لا يكون ذلك الا في الاخبار الاجمالية واما في الاخبار
التفصيلية فلا وايضا فانهم الى ان يتفق لهم الصدق في جزء واحد يتفق لهم الكذب
في عشرة ومعلوم انه عليه لم يتفق له الكذب في شي منها والا لاشتهر بل القوم متفقين
مع شدة عدوتهم له عليهم على انه صادق اللهجة لكن يجب ان تعلم ان
اخباره عليهم عن الغيوب المستقبلة لم يمكن ان يكون هو الدليل على نبوته
لانه كان مكلف الناس الاعتراف بنبوته مع ان مخبرات هذه الاخبار
لم يكن واقعة بل انها تكون بعد وقوعها موكدة للادلة الماضية قوله لو جاز
انخراق العادات لزم القدح في البديهيات قلنا هذا الاشكال وهو لزوم القدح
في البديهيات لازم على الفلاسفة لان ما ذكرتم من الملازمة لا شك في صحتها
والفلاسفة قالوا بوقوع ملزومها وهو جواز انخراق العادات في مواضع
ادلتها ان المبدا لحدوث هذه الحوادث في هذا العالم هو التشكلات
الفلكية عندهم وتلك التشكلات لا نهاية لها فيجوز ان يحدث شكل فلكي غريب توجب
هذه الغرايب التي هي خارقة للعادات وثانيها انهم جوزوا حدوث الانسان على
سبيل التولد لا على سبيل التوالد وعللوا ذلك بان قالوا لا شك ان البدن
الانساني انما يكون لاجتماع العناصر على كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة واجتماعهما
على ذلك الوجه المعتبر في البدن الانساني واختلاط تلك الاجزاء المتصغرة
وبقاء ذلك الاختلاط مدة لينا من الزمان يتم فيه تفاعلها ممكن ومتى حصل
ذلك التفاعل كان البدن الانساني ممكنا ومتى تم تكونه كان فيضان النفس
عليه واجبا فان يكون الانسان على سبيل التولد امر ممكن وثانيها ان البدن
الانساني اذا كان انما يتولد عن العناصر الاربعة بشرط ان يكون لكل
واحد منها الى الاخر نسبة مخصوصة في المقدار فلو وقعت اجزا صغيرة
جدا من العناصر الاربعة بحيث تكون نسبة بعضها الى بعض كنسبة اجزا العناصر
التي

التي في بدن الانسان بعضها الى بعض بل منا القول بتولد انسان
بالمقدار الذي تقتضيه تلك الاجزاء لكن وقوع تلك الاجزاء على الوجه المذكور
ممكن فاذن يجوز ان يتولد انسان اصغر من البقة بحيث يكون افضل من
كل من مضى من العلماء في جميع العلوم الدقيقة فهذا التجويز قايم مع انا
نعلم بالضرورة انها لا يوجد ورابعها ان المواد العنصرية متطرقة للتحريكات
الفلكية فنحن اذا غمضنا العين فمن الجايز ان يقال انه حدث شكل
فلكي اقتضى انقلاب ما نحبه وما عبيطا ثم ان ذلك الشكل في الحال
اقتضى ان صار ما نحبه مرة اخرى ماء كما كان فهذا التجويز قايم
لا يمكن منعه ببرهان قاطع مع انا نعلم بالضرورة انه ما كان الامر كذلك
فثبت بهذه الوجوه ان تجويز انخراق العادات يقول به جميع العقلا فكيف
يمكن القطع بعدم وقوعه قوله لم قلتم بان كل من ادعى النبوة فظهرت
المعجزة عليه كان نبيا قلنا لما مضى قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل
قوة نفسانية او لمزاج خاص او لخاصية بعض الاجسام الجوابية او النباتية
او للاستعانة بالارواح الفلكية وبالجن والشياطين قلنا المعتزلة عولوا
في جواب هذه الاحتمالات الاربعة على حرف واحد وهو ان المدعي
لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور المعجز على يده منعا
للعباد من الوقوع في الضلال قال الامام هذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم
صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما يصدق ان لو وجب على الله كشف
الحال في هذه المعجزات وانما يجب عليه كشف الحال فيها ان لو لم يحتمل
ظهور المعجزة وجها اخر سوى دلالتها على تصديق الله تعالى وذلك المدعي
وانه ممنوع فان ظهور المعجزة وان احتمل تصديق الله تعالى ذلك المدعي
لكن يحتمل وجوها اخر غيره فلو قطع المكلف باحد الاحتمالات دون الباقي
كان التقصير من قبل العبد لا من قبل الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله

كشف الحال الا ترى انه لم يصح منه انزال المتشابهات لما انها محتملة
غير قاطعة فكذا ههنا وايضا فانه سبحانه وتعالى يعين الكفرة على المسلمين
ويمكنهم من قتل او لبابه والمسلمون يجتهدون في الدعا وسوال المعونة
ولا يعطيهم مناهم والكفار يقولون في دعوائهم اللهم انصر احب الفريقين
اليك وان لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعي النبوة والمخالفة له
ولاصحابه فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوى والتمكن والرب تعالى
لا يفعل شيا من ذلك فيجب ان يكون هذا موهما لتصديق الكفرة فلما لم يلزم
ذلك فكذا ما قالوه ثم قال والحق مبني على مقدمة واحدة وهي ان

الجواب

تجويز الشي لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان يخلق الله تعالى انسانا
شيخا في الحال من غير الوالدين وان ينقلب الانهار دما والجبال
ذهبا ثم انا مع هذا التجويز نقطع بانه لم يوجد ولان من راجه غيره بالشتم
مفس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا علم بالضرورة غضبه وكذلك
القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل مع ان حصول هذه الاحوال اعني عبوس
الوجه والنظر الى الشاتم شزرا وحمرة الخجل وصفرة الوجل ممكن ابتدا
بدون الغضب والخجالة والوجل والفلاسفة ايضا يقولون بهذه المقدمة
على ما قررنا قبل اذا ثبت هذا فنقول انا قد بينا ان المؤثر في جميع الممكنات
هو الله تعالى جزما وما ذكرتموه من الاحتمالات لا ينافي العلم الحاصل
الضروري لما مر من المثال قوله لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل
التصديق لكان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وانه محال قلنا ان
اردتم شيا اخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله سلمنا ولكن لم قلتم بان ذلك المقصود
والغرض ليس الا التصديق وعليكم الدلالة على الحصر ومع هذا فان ههنا
طرقا اخر يمكن ان يكون خلقه لها لاجل احد تلك الطرق قلنا العلم
الضروري حاصل بانه تعالى لم يخلق هذه المعجزات الا لاجل التصديق
لان

لان كل نبي معجزة وكل ما حاول القطع في نبوته ادعى ان تلك المعجزات
ليست من الله تعالى بل هي من السحر والطلسمات والاستعانة
بالجن والشياطين وكل من سلم انها من جعل الله تعالى سلم دلالتها
على التصديق ولم يسبق نبي من الانبيا ان سلم ان المعجز الذي
ظهر عليه من فعل الله تعالى ثم نازع بعد ذلك في دلالته على الصدق
ولولا ان العلم الضروري حاصل بان الله تعالى لا يفعل الفعل الخارق
للعادة الا لاجل تصديق المدعي والا لما استمرت هذه العادة وما ذكرتموه
من الجواز العقلي في ان يكون ايجاده تعالى المعجز لا لاجل التصديق
لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربناه من الامثلة وهي ان حمرة الخجل
وصفرة الوجل يفيدان العلم الضروري بحصول الخجالة والوجل مع جواز حصولهما
بدون الخجالة والوجل ولما على مذهب من اسند الحوادث الحادثة
في علمنا الى الفاعل المختار فظاهر واما على مذهب من اسندها الى علة
موجبة فلاحتمال حدوث شكل غريب سماوي اقتضى تلك الحمرة والصفرة
في ذلك الشخص من غير حصول معنى الخجالة والوجل فيه قوله لم قلتم بان كل
من صدقه الله تعالى فهو صادق قلنا لانا لما رأينا النبي عليه السلام يقول بالهي
ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر فكما قال النبي
عليه السلام اسود وجه القمر فانا صرنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه
في تلك الدعوى وساير الاحتمالات لا تقدح في هذا العلم لما مر غير مرة
غير مرة وقوله في الكتاب بعد هذا الكلام ولذلك فان من اتى في القرون
الماضية بان هذه المعجزات من فعل الله تعالى اقر بصدق المدعي ولم يبق له
شك فيه وتجويز ساير الاقسام بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضروري
كما ضربناه من المثال اشارة الى ما ذكرناه جوابا عن المنع الثاني على المقام
الثاني واما شبهة الدهرية وهو القدح في الفاعل المختار فقد بينا ان الباري تعالى

فاعل بالاختيار فبطل ما ذكروه واما شبهة نفاة التكليف وهي قولهم لو صحت
النبوة لصح التكليف لكن القول بالتكليف باطل فلا يصح النبوة قلنا لا نزاع
في الشرطية ولكن لم قلتم بانه لا يصح التكليف وجميع الوجوه التي ذكروها
في عدم صحة التكليف انما يصح اذا قلنا يقبح من الله تعالى ان يكلف
عباده بما لا يكونون متمكنين منه او بما لا فايدة فيه وكل ذلك انما يتوجه على
مذهب المعتزلة واما على مذهبنا فشيء منه غير وارد وقد عرفته واما شبهة
البراهمة فالوجه الاول منها مبني على القبح والحسن وقد بينا انه باطل
ولئن سلمناه لكن من الجايز ان يكون الغرض من الاشياء التي جاء بها الرسول
عليهم تعليمهم حسن ما لا يكون العقل مستقلا بمعرفة حسنه وكذا القول في
جانب القبح واما الوجه الثاني فنختار ان دلالة المعجز على النبوة نظرية
ولا يلزم من صحة حدوث المعجز عقلا ان لا دلالة على النبوة او لا يكون له
دلالة لما بينا ان دلالته عليها دلالة عادية **قال** ولنذكر فوايد
البعثة على التفصيل الى اخره **اقول** هذا في الحقيقة اشارة الى
الجواب عن شبهة منكري التكاليف والبراهمة والوجوه المذكورة في كل
واحد من قسميه اعني ما تستقل العقل بادراكه وما لا تستقل العقل بذلك ظاهر
غنية عن الشرح والتشريق ظهور الكواكب بالغدوات في ناحية المشرق
قبل طلوع الشمس والغروب ظهورها بالعشيات في ناحية المغرب بعد
غروبها واما شبهة اليهود فالجواب عن الوجه الاول ان نقول لم لا يجوز ان
يقال ان موسى علم بين لهم شريعته موقتة بيانا اجماليا ان شريعته موقتة وجب
ان تعرف بالتواتر واما القياس على اصل الدين فغير مستقيم اما اولا فلانه
لا يفيد اليقين واما ثانيا فلجواز ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين
اكثر من توفر الدواعي على نقل الكيفية فلا يلزم من كذب احدهما منقولا بالتواتر
ان يكون الاخر ايضا كذلك واذا كان كذلك جاز ان يكون الخبر المتواتر الذي

الذي حصل به العلم باصل الدين يكون اقوى من الذي يحصل به العلم
بكيفيته واما الجواب عن الوجه الثاني فلا نسلم ان رواة الخبر القايل بان
كل واحد من موسى وعيسى عليهما السلام بين ان شريعته باقية الى يوم
القيامة بلغوا حد التواتر في جميع الاعصار وما الدليل عليه واذا كان بلوغهم
الى حد التواتر غير معلوم لا يحصل العلم بهذا الخبر ومسئلة عصمة الانبياء وجواز
الكرامات وان الانبياء افضل من الملايكة ظاهرة غنية عن الشرح **قال**
القسم الثاني في المعاد مسئلة اختلف اهل العالم فيه الى اخره **اقول**
اختلف اهل العالم في المعاد فقال قوم ان المعاد ليس الا لهذا البدن
وهو قول نفاة النفس الناطقة وهم اكثر المليين وقال قوم ان ليس الا للنفس الناطقة
وهم الفلاسفة وقال جمع من المسلمين والنصارى ان المعاد يكون للنفس والبدن
جميعا وقال قوم ان المعاد لا يكون لا للنفس ولا للبدن وهم جمع من الدهرية قال الامام
في نهاية العقول هذا القسم لا اعرف عاقلا ذهب اليه واما جالينوس فقد توقف
في الكل اما الذين قالوا ان المعاد لا يكون الا للبدن اختلفوا على
قولين فمنهم من قال انه تفرق الاجزاء ثم يجمعها ويرد الحيوة اليها واعلم ان الكلام
في كل واحد من المعاد النفساني والبدني يتفرع على مسايل اما التي يتفرع عليها
المعاد النفساني فهي اثبات الناطقة وبعض احوالها مما سنذكره بعد اما اثبات
النفس الناطقة فاعلم ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا اما ان يكون جسما
او جسمانيا اي حالا في الجسم او لا جسما ولا جسمانيا او يكون مركبا عن هذه الاقسام
الثلثة تركيبا ثنائيا او ثلاثيا اي يكون مركبا من امرين من هذه الثلثة او مركبا من هذه
الامور الثلثة الذي قال به المتكلمون انه جسم ثم الجمهور منهم يقولون انه هذه البنية
المحسوسة والامام ابطل هذا القول بوجهين الاول ان الذي يشير اليه كل واحد بقوله
انا باق في الاحوال كلها والابنية المحسوسة ليست كذلك فلا يكون حقيقة الانسان
عبارة عن هذه البنية المحسوسة اما الصغرى فضرورية اذ كل احد يعلم بالضرورة ان

ان هويته في جميع الاحوال العارضة له واما الكبرى فلان البنية المحسوسة
دايما في التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن وبالعكس
الوجه الثاني ان المحسوس من هذه البنية هو اللون والشكل القايمان بسطحها
الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا اللون والشكل اذ لو كان عبارة عنها لكانت
الاجزا الداخلة في البنية باسرها خارجة عن هوية الانسان وانه باطل بالضرورة فثبت
ان ما هو حقيقة الانسان غير محسوس بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزا اصلية
باقية من اول العمر الى اخره ثم بعد ذلك اختلفوا فزعم ابن الراوندي انه جزء
لا يتجزى في القلب وزعم النظام انها اجسام لطيفة سارية في الاعضا واما
الاطبا فزعموا انه الروح اللطيف الموجود في الجانب الايسر من القلب وفسروا
الروح بالجسم المتولد من الطف الاخلاط وعارسها ومنهم من قال انه الروح
الذي هو الدماغ ومنهم من قال انه الاخلاط الاربعة الدم والصفرا والبلغم
والسودا ومنهم من قال انه الدم خاصة واما الذين قالوا انه جسماني فاختلفوا
بعد ذلك فمنهم من قال انه عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ومنهم من قال انه
عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وما لفات اجزايه ومنهم من قال انه عبارة عن
الحيوة واما الذين قالوا انه ليس بجسم ولا جسماني فهم جميع الفلاسفة ومن
المعتزلة معمر ومنا الامام حجة الاسلام الغزالي والحجة القوية التي احتج
بها المثبتون للنفس الناطقة وجهان احدهما ان كل العلم بالله تعالى غير منقسم
وكل متحيز وحال فيه فهو منقسم فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال فيه اما
الصغرى فلان العلم بالله تعالى غير منقسم لانه لو انقسم فاما ان يكون كل واحد
من اجزايه علما اولا يكون كذلك فان كان كل واحد من اجزايه علما فلا يخلو اما ان
يكون كل واحد منها او احدها عالما بذلك المعلوم وحينئذ يلزم ان يكون حقيقة الجزء
مساوية لحقيقة الكل وانه محال ولانه يلزم ان يكون الشي الواحد معلوما بعلمين وانه
محال بالضرورة وان لم يكن شي منها عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزا اما ان

ان يحصل هيئة زايدة على تلك الاجزاء او لا يحصل فان لم يحصل لم يحصل العلم بالله تعالى
وقد فرض كذلك هذا خلف وان حصلت هيئة زايدة على تلك الاجزا فان انقسمت تلك
الهيئة عاد التقسيم فيها بان يقول كل واحد من اجزايها او واحدها اما ان يكون علما او لا يكون
فان كان علما فاما ان يكون عالما بذلك المعلوم او لا يكون وان سعسم تلك الهيئة وهي العلم
بالله تعالى كان العلم بالله تعالى غير منقسم وقد فرضنا انه منقسم هذا خلف
وان لم يكن شي من تلك الاجزا علما او كان بعضها علما وبعضها غير علم فعند
الاجتماع اما ان يحصل هيئة زايدة او لا يحصل وكل واحد منها باطل بالطريق الذي
مر واذا ثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم وجب ان يكون محله غير منقسم لان
محله لو كان منقسما لكان العلم بالله تعالى منقسما لان الحال في المنقسم منقسم
وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف واما الكبرى فلان كل متحيز منقسم والا لزم الجوهر
الفرد وقد بينا ابطاله فالحال فيه ايضا يكون منقسما اما اولا فلان الحال في احد
قسميه غير الحال في الاخر واما ثانيا فلانه لولا انقسامه لما كان حالا فيه بل في بعضه
اقول وجوابه انا بينا اثبات الجوهر الفرد الى اخره **قال** الاعتراض
على هذه الحجة ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل واحد منها او بعضها علما لكن لا يكون
شي منها علما بالله تعالى قوله عند الاجتماع اما ان يحصل هيئة زايدة او لم يحصل قلنا
ان عنيتم بالهيئة امرا وراء مجموع الاجزا فنختار القسم الثاني قوله فحينئذ لم يحصل العلم
بالله تعالى قلنا لا نسلم فان المجموع من حيث انه مجموع تلك الاجزاء قد حصل عند الاجتماع
وهو علم بالله تعالى وان عنيتم بالهيئة مجموع الاجزا فنختار القسم الاول وشكك
في ذلك وما ذكرتموه من الترديد لا يبطله وهكذا القول على القسم الثاني وهو
ان لا يكون شي منها علما او كان بعض اجزايه علما دون الباقي سلمناه لكن لا نسلم
فان النقطة بالخط المنقسم في الطول والوحدة قايمة بكل موجود فان لكل موجود وحده
حتى الكرة لانه يقال هذه كرة واحدة والاضافة قايمة بالمضاف
ومع ذلك لا يلزم من انقسام محل هذه الامور انقسامها ثم يقدر ان يكون

الحلول هنا حلول السريان لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه فان الوجود حال في الجسم الموجود حلول السريان والجسم منقسم والوجود غير منقسم سلمنا صدق الصغرى لكن لا نسلم صدق الكبرى قوله لو لا صدقها يلزم الجوهر الفرد قلنا نعم ولم قلتم بانه باطل وما ذكرتموه في نفيه فقدم الجواب عنه مع ذكر ادلة قاطعة على ثبوته والوجه الثاني ان العلم والقدرة والحيوة وساير الاعراض النفسانية لا بد لها من محل يقوم به وذلك المحل اما ان يكون هو النفس او البدن والثاني محال فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون محلها هو البدن لان محلها لو كان هو البدن فاما ان يكون جزا واحدا من البدن او اكثر من جزء واحد منها اما الشرطية فظاهرة واما انتفا القسم الاول فلان محلها لو كان جزا واحدا من البدن او اكثر من جزء واحد لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى وانه محال وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه اخر لان محلها لو كان جزا واحدا من البدن لكان ساير الاجزاء خاليا عن هذه الاعراض فيكون متباجادا وهو مكابرة واما انتفا القسم الثاني فلان محلها لو كان اجزا كثيرة فتلك الاجزا اما ان يكون موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة وحيوة واحدة او يكون القايم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة وحيوة على حدة والاول محال لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني ايضا محال لانه حينئذ لا يكون الانسان الواحد عالما واحدا وقادرا واحدا وحيا واحدا بل علما قادرين احيا لكن ذلك باطل بالضرورة لان كل احد يدرك نفسه شيا واحدا لا شيا كثيرة **قال** جوابه انه منقوض على مذهب ابي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب **اقول** توجيه ايراد هذه النقوض ان يقال لم لا يجوز ان يكون محل هذه الاعراض اكثر من جزء واحد من البدن قوله لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة قلنا لا نسلم لزوم ذلك فانه لا يلزم من عدم كون محلها جزا واحدا ان يكون اجزا كثيرة لجواز ان يكون شيا واحدا قابلا للانقسامات غير متناهية او نقول لم لا يجوز ان يحصل لتلك الاجزاء وحدة باعتبارها يصير محلا لذلك

العرض

العرض ومع ذلك فانه منقوض بالحواس الخمس الظاهرة وبالحواس الخمس الباطنة وبالشهوة والغضب والالم واللذة فانها اعراض جسمانية بالاتفاق وليس محلها جزا واحدا لاستحالته عندكم بل اكثر من جزء واحد ومع ذلك لا يلزم شي مما ذكرتموه فكذا هنا **قال** حجة النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن الى اخره **اقول** احتج نفاة النفس الناطقة بان قالوا لو كان المدرك للجزئيات هو البدن لزم ان يكون المدرك للكليات هو البدن ايضا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلانا اذا احسسنا بحرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها بان نقول هذه الحرارة حرارة والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما لان حكم الشي لشي دون تصورهما محال بالضرورة ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور المحكوم عليه وبه واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن ايضا وتوجيه قوله الا ان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس مدركة لهما معا نقول لم قلتم بان الحاكم على الجزئي بالكلي اذا كان مدركا لها والبدن مدرك للجزئيات لزم منه ان يكون مدركا للكليات ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاكم بهذا الحكم هو البدن وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال ان الحاكم بهذا الحكم هو النفس لانها مدركة للجزئيات والكليات معا واما البدن فلا يدرك الا الجزئيات فقط واذا كان كذلك استحال منه هذا الحكم لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قوله لكنه باطل لانه حينئذ يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال لا شك انا نحكم بالكلي على الجزئي فالحاكم بهذا الحكم اما ان يكون هو البدن او النفس فان كان الاول لزم ان يكون البدن مدركا لها لما مر وان كان الثاني كانت النفس مدركة لها وقد سلمتم ان البدن مدرك للجزئيات لزم من ذلك ان يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين وانه محال الوجه الثاني لبيان الشرطية ان يقال لو كان المدرك للجزئي هو البدن والماهية التي عرضت لها الكلية جزء من هذا الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان والمدرك للمركب

مدرك لكل واحد من مفرداته فالمدرك لهذا الانسان مدرك للانسان لا محالة
والانسان كلي فنعلم ان المدرك للجزئي لو كان هو البدن لكان المدرك للكلي ايضا
هو البدن واما حقية المقدم فلانا نعلم بالضرورة انا نحس بحرارة اصبعنا اذا لمسنا النار
والكاره مكابرة وقوله ولا يندفع هذا الا بان يقال ايش يعني بقولكم البدن يدرك
هذا الانسان مثلا الذي هو الجزئي ان عنيت به انه يدرك كل واحد من اجزائه
فهو ممنوع واحساسنا بحرارة اصبعنا اذا لمسنا النار لا يدل على ذلك وان عنيت به
انه يدرك احد قيديه وهو كونه هذا فنسلم ولكن لا نسلم انه يلزم من ادراك البدن
احد قيدي هذا الانسان ان يكون مدركا للانسان وانما يلزم ذلك ان لو كان مدركا
لكل واحد من اجزائه ونحن نتكلم على خلاف هذا التقدير وقوله لكنه باطل الى اخره
اشارة الى جواب هذا المنع وتقريره ان يقال اذا سلمتم ان البدن مدرك لهذا الانسان
لزم ان يكون مدركا للانسان لان هذا الانسان مركب من الانسان مع تعينه و
مشخصاته والتشخص والتعين عدمي لما مر ان التعين لا يجوز ان يكون وجوديا زائدا على
ذات المعين والا لزم التسلسل واذا كان التعين والتشخص امرا عدميا استحال
ان يتعلق به الابصار فلا تعلق اذن للبصر الا بالانسان من حيث هو انسان ولان
متعلق الحس لو كان هو مجرد التعين ومجرد التعين امر واحد في جميع الامور المتعينة
يلزم ان لا يتعلق الحس من المتعينات الا بامر واحد في الكل ولو كان كذلك لزم ان لا يحس
بالاختلاف بين تلك الامور البتة من جهة الابصار والثاني ظاهر الفساد فكذا المقدم
قال ولنذكر الان بعض احوال النفس مسئلة مذهب ارسطاطاليس
واتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع الى اخره **اقول** لما فرغ من اثبات
النفس الناطقة وايراد ما قيل في نفيها شرع في ايراد بعض احكام النفس وهي سبعة
الاول مذهب ارسطاطاليس ومن تابعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا
على ذلك بان قالوا ان النفوس لو اختلفت بالماهية لزم كونها مركبة والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انها لو اختلفت بالماهية ولا شك في انها مشتركة

في كونها نفوسا وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فكانت النفوس مركبة
منهما واما انتفاء التالي فلانها لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب جسم
قال الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها
مدبرة للابدان الى اخره **اقول** توجيه هذا السؤال ان يقال لم قلتم
بانها لو اختلفت في الماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا لزم كونها مركبة وانما يلزم
ذلك ان لو كان كونها نفوسا اعتبارا داخلا في ماهيتها وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
كونها نفوسا معناه انها مدبرة للابدان وكونها مدبرة للابدان عارض من عوارضها
والاشتراك في العوارض وذلك ممتنع فان الضدين مع اختلافهما في الماهية يشتركان
في الاختلاف والتضاد سلمنا صدق الشرطية لكن لا نسلم انتفاء التالي قوله لو كان
مركبا لكان جسما قلنا لا نسلم قوله لان كل مركب جسم قلنا لا نسلم بل كل جسم
مركب اما عند المتكلمين فمن الجواهر الفردة واما عندكم فمن الهيولى والصورة والموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها فكيف كلية فصدق قولكم ان كل مركب جسم ومن مذهبكم ان
الجوهر جنس النفوس والعقول وكل ما دخل تحت جنس كانت ماهيته مركبة من
الجنس والفصل **قال** ومنهم من زعم انها مختلفة بالماهية واحتجوا بانها
مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة الى اخره **اقول** بعض
العقلاء ذهب الى ان النفوس البشرية مختلفة بالماهية واحتج عليه بان قال
لا شك انها مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة وهذا الاختلاف
ليس من توابع المزاج ومقتضياته والا لكان كل حار المزاج ذكيا وكل بارد
المزاج بليدا وليس كذلك فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
او نقول لو كان من توابع المزاج لاختص كل صفة نفسانية بالمزاج الذي يقتضيه
لكن ليس كذلك لانا نرى الذكاء في حار المزاج وباردة ورطبة ويابسة وكذلك كل
صفة نفسانية ولانه لو كان من توابع المزاج لتبدلت عند تبدل المزاج والتالي باطل
لان المزاج قد تتبدل من الحرارة الى البرودة وبالعكس مع ان الصفة النفسانية

باقية وليس ايضا من الاسباب الخارجة مثل تعليم المعلم ومشاهدة
من الابوين لان هذه الاسباب ربما اتفقت بحيث انها تقتضي العفة
ويكون الانسان مع ذلك ميلا الى الفجور وربما اتفقت بحيث يقتضي
الفجور ويكون الانسان مائلا الى العفة وربما كان الابوان في غاية
السقوط والخسة والولد في غاية الشرف وبالعكس وكذا القول في ساير
الاخلاق ولما بطل ان يكون الاختلاف في الصفات النفسانية لاحد
هذين القسمين تعين ان يكون ذلك من لوازم النفس وتوابعها واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والالزم تخلف اللازم عن
الملزوم وانه محال قوله وهذه الحجة اقناعية اشارة الى انها ضعيفة وهو
ظاهر لانا لا نسلم انحصار الاسباب الخارجية في تعليم المعلم والمشاهدة من
الابوين وحينئذ لا يلزم من ابطال ان يكون لاحد ما ذكرتم من القسمين
ان يكون من لوازم النفس لاحتمال ان يكون الفاعل مباين مغاير لما ذكرتموه
وهو الفاعل المختار او بسبب شكل من الاشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية
قال مسئلة زعم ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا
لافلاطون ومن قبله الى اخره **اقول** هذا هو الحكم الثاني من
احكام النفس الناطقة واعلم ان ارسطاطاليس وكل من تابعه ذهب الى
ان النفس الناطقة حادثة وذهب افلاطون وكل من كان قبله من الحكما
الى انها قديمة احتج القايلون بحدوثها بان قالوا انها لو كانت ازلية فلا تخلو
اما ان يكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية اما
الشرطية فظاهرة واما انتفا القسم الاول فلانها لو كانت واحدة بعد التعلق بالابدان
اما ان يبقى واحدة او لا يبقى والاول باطل لانها بعد التعلق لو بقيت واحدة لكان
لجميع الناس نفس واحدة وكل ما علمه واحد منا علمه كل احد وكل ما يجهله واحد
منا يجهله كل احد وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني باطل ايضا لانها بعد التعلق

اذ لم يبق واحدة فقد انقسمت ولو انقسمت لحصلت بعد الانقسام هويتان وذلك
محال لان تينك الهويتين ان كانتا حاصلتين قبل القسمة فقد كانت الكثرة
حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان لم يكونا حاصلتين قبل القسمة فقد حدثتا الان
ولو كان كذلك لزم ان يكون بعد التعلق قد حدثت هاتان النفسان والنفس
التي كانت موجودة قبل التعلق فقد فنيت وحينئذ لا يكون ذلك انقساما للنفس
الاول بل اعداما لها وايجادا لنفسين اخريين وقد فرض كذلك هذا خلف واما انتفا
القسم الثاني فلانها لو كانت كثيرة فلا بد ان يمتاز كل واحدة منها عن الاخرى
بشيء لان الكثرة بدون الامتياز غير معقول وذلك الامتياز اما ان يكون بالذاتيات
او لوازمها او بالعوارض والاولان محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع
والامور المتحدة يكون متساوية في جميع الذاتيات واللوازم والثالث ايضا محال
لان الاختلاف بالعوارض يقتضي اختصاص ذات بصفة دون ما يماثلها من
الذوات وذلك الاختصاص انما يكون بسبب تغاير المواد ومادة النفس البدن وقبل
التعلق بالبدن لا مادة للنفس اذ لا بدن لها واذا كان كذلك استحال ان
تعرض لها عارض خاص وحينئذ لا يتحقق الاختلاف بالعوارض وقوله ولئن لم تعد
كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع شخصان اشارة الى جواب منع مقدر
وهو ان يقال لا نسلم بان الامتياز بالذاتيات واللوازم محال قوله لان النفوس
البشرية متحدة بالنوع قلنا لا نسلم فانا بينا اختلافها بالماهية فاجاب عنه بقوله انا
ولئن سلمنا ان النفوس البشرية كلها غير متحدة بالنوع لكن لا اقل من ان يحصل من كل
نوع شخصان وهذا القدر كاف في تحصيل غرضنا في هذا المقام وانت تعلم
ان ما ذكره لا يصلح ان يكون جوابا للمنع المذكور لان ما صح ذلك ببرهان فيحتمل ان
يحصر كل نوع واحد وما الدليل عليه قوله وبيانه ما مر اشارة الى ما ذكره من الدليل
على اختلاف النفوس البشرية في النوع سلمناه لكن لم قلتم بان الامتياز لا يجوز ان
يكون بالذاتيات او اللوازم وما ذكرتموه في امتناع هذين القسمين فقد مر الكلام

عليه سلمنا صحة ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بينهما بالعوارض
المفارقة قوله لان الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب الاختلاف في
المواد ولا مادة للنفس قبل هذا البدن قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون
هذه النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر ما سلمت منه الى هذا
البدن وهذا الاحتمال لا يبطل الا بابطال القول بالتناسخ وسياق الكلام فيه
ولئن سلمنا صحة دليلكم لكنه يقتضي ان لا تبقى النفوس بعد المفارقة للبدن لانها
لو بقيت فاما ان يكون متحدة او متكثرة والاول محال لامتناع اتحاد الاثنين والثاني
ايضا محال لان الكثرة لا تتحقق بدون الامتياز والامتياز بينها لا يجوز
ان يكون بالذاتيات واللوازم لما ذكرتم ولا بالعوارض المفارقة لان
ذلك انما يكون بسبب المادة ولا مادة الا البدن وبعد المفارقة عن البدن لا بدن
فلا مادة فاستحال ان يحصل الامتياز بالعوارض حينئذ **قال** مسلم القائلون
بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه ثلثة الى اخره **اقول**
هذا هو الحكم الثالث من احكام النفس واعلم ان ارسطو ومن تابعه
من الذين قالوا بحدوث النفس اجمعوا على امتناع التناسخ واحتجوا عليه
بوجوه ثلثة الاول انا قد بينا حدوث النفس والمعلولات المحدثة لا بد
من انتهائها الى علل قديمة ولا بد ان يكون حدوثها عن عللها موقوفا على
حدوث شرط هو استعداد القوابل والا لم يكن حدوثها في وقت معين اولى
من حدوثها قبله ولا بعده وقابل النفس البدن فاذن حدوث النفس عن عللها موقوف
على استعداد البدن لتعلقها به وذلك الاستعداد انما يحصل بسبب حدوث المزاج
الموجب لصلاحية البدن لقبولها فاذن حدوث المزاج علة لان يفيض عن العلة
القديمة نفس ناطقة فاذا حدث البدن فلا بد ان يحدث نفس تتعلق به فلو تعلقت به
نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال لان كل
احد يدرك بالضرورة ذاته شيئا واحدا لا شيئين **قال** الاعتراض هذه الحجة

مبنية على حدوث النفس ودليلكم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ
فيلزم الدور **اقول** توقف كل واحد من الدليلين المذكورين
احدهما في حدوث النفس والاخر في فساد التناسخ على الاخر ظاهر سلمنا
ان الدور مندفع لكن لا نسلم ان حدوث المزاج الصالح لتعلق النفس ببدن
صاحبه لفيضان نفس عن عللها القديمة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن تلك الصلاحية
لقبول النفس التناسخية فانها لو كانت كذلك كانت تلك الصلاحية مانعة من صلاحيته
لقبول نفس اخرى لاحتمال ان يقال ان النفوس البشرية مختلفة بالنوع فالبدن
الصالح لنفس لا يكون صالحة لنفس اخرى فاذا حصل المزاج الصالح للنفس التناسخية
لم يصلح لتدبيره الا تلك النفس بعينها وعلى هذا يندفع المحال الذي ذكرتموه ولئن سلمنا
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع لكن لا شك ان كل واحدة منها تختص بما به يمتاز
عن الاخرى وذلك المتميز لا بد ان يكون ممتازا عما به يمتاز عنها الاخرى
في ماهيته والا لافتقرت الى مميز اخر واذا كان كذلك فالمجموع الحاصل من ماهيته
ومشخصاته في احد الشخصين يكون مخالفا للمجموع الحاصل في الشخص الاخر فلا يلزم من
كون المزاج صالحا لاحدهما كونه صالحا للاخر سلمنا حصول المساواة من كل الوجوه لكن
لم لا يجوز تعلق النفسين ببدن واحد قوله لان كل احد يجد نفسه شيئا واحدا
قلنا نعم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يتعلق نفسان ببدن واحد لان
الذي يدرك منه نفس هو نفس وكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة لا غير فلم يلزم
من ذلك محذور الوجه الثاني لو كانت نفسنا متعلقة قبل تعلقها ببدننا ببدن اخر
لتذكرنا تلك الاحوال التي مرت لان الفكر والتذكر جوهر النفس وانه باق كما كان
فامتنع زوال هذه العلوم لكنا لا نذكر شيئا من احوالها قبل كوننا في هذا البدن
فبطل القول بالتناسخ **قال** والاعتراض الى اخره **اقول**
لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما تصدق ان لو تمكن علم النفس
باحوال ذلك البدن وتذكرها شرطا تعلق النفس بذلك البدن وهو ممنوع

فان من الجايز ان يقال تعلق النفس بالبدن شرط لعلم النفس باحوال
ذلك البدن وتذكرها وبعد المفارقة لما لم يوجد ذلك لا جرم فقد المشروط
الوجه الثالث انه لو صح التناسخ فلا يخلو اما ان يكون واجبا او جايزا والقسمان
باطلان فبطل القول بصحة التناسخ اما الشرطية فظاهرة واما انتفا القسم
الاول فلانه لو كان واجبا لكان كلما هلك بدن وجب ان يحدث بدن
لتعلق النفس المفارقة عن البدن الهالك بالبدن الحادث ولو كان كذلك
لكان عدد الهالكين مثل عدد الحادثين وانه محال واما انتفا القسم الثاني
فلانه لو كان جايزا لما لزم من فرض عدمه محال فلنفرض مفارقة نفس عن
بدن ولم يتعلق ببدن اخر ولو كان كذلك لزم بقا النفس معطلة فيما بين
التعلقين وانه محال قوله وضعف هذه الحجة لا يخفى ظاهر لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون واجبا قوله لو كان كذلك لكان عدد الهالكين مثل
عدد الحادثين غير لازم فانا ما اوجبنا ان يكون جميع النفوس المتعلقة بالابدان
على سبيل التناسخ بل اوجبنا ان يكون جميع النفوس المتعلقة بالابدان
على سبيل التناسخ بل اوجبنا ان تكون النفس المفارقة عن بدن الهالك
بالبدن الحادث ولو كان كذلك لكان عدد الهالكين مثل عدد المحدثين
وانه محال واما انتفا القسم الثاني لا يتعلق ببدن اخر فجاز ان يتعلق
بالابدان نفوس اخرى لا يجوز ان تكون جايزا قوله لو كان جايزا لما لزم
من فرض عدمه محال قلنا نعم قوله فحينئذ يلزم بقاء النفس معطلة فيما
بين التعلقين انما لا تكون متعلقة ببدن اصلا فلم قلتم بانه محال بل هو
عين مذهبكم وان عنيت به شيا اخر فبينوه لننظر فيه ولقايل ان يجيب
عن المنع الاخر بان نقول به لا ندعي استحالة هذا اللازم بل نقول
لو كان جايزا لزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعلقين وانتم لا يقولون به
قال مسئلة اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الارواح الى ا

اقول هذا هو الحكم الرابع من احكام النفس واحتجت
الفلاسفة على امتناع العدم على النفوس البشرية بان قالوا لو صح العدم
عليها لكان امكان عدمها سابقا على عدمها لا محالة لان كل ما صح العدم
عليه فامكان عدمه مقدم على عدمه والا لكان قبل ذلك اما واجبا
او ممتنعا والاول ينافي صحة العدم عليه والثاني ينافي وجوده في الجملة
والامكان امر وجودي لانه نقيض اللاامكان المحمول على العدم الذي
يجب ان يكون عدميا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم واذا كان اللاامكان
عدميا كان الامكان وجوديا ضرورة كون احد النقيضين وجوديا وليس
من الامور القايمة بذاتها فلا بد له من محل يقوم به فاذن كل ما صح عليه العدم
فله محل وذلك المحل يجب ان يكون باقيا عند عدم ذلك الشي لان القابل للشي
يجب حصوله عند المقبول والشي لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما صح عليه العدم
فله محل يبقى عند عدمه فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة
والصورة واما انتفا الثاني فلما بينا انها ليست بجسم ولا جسمانية وكل مركب من
المادة والصورة جسم ينتج انها ليست مركبة من المادة والصورة قوله ولا فاعل
هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزئي لم يكن قابلا للعدم اشارة الى تقرير اخر — الماده
بعد صدق الشرطية يودي الى المطلوب وتوجيهه من يقال لما ثبت ان
من لوازم صحة العدم على النفس كونها مركبة من المادة والصورة فنقول
هذا اللازم اما ان يكون منتفيا في نفس الامر او لم يكن وايا ما كان يلزم ثبوت
المدعى اما اذا كان منتفيا فظاهر واما اذا كان ثابتا فلان الجزء المادي من
النفس استحال عليه العدم والا لافتقر الى مادة اخرى لا محالة لما بينا ولا يتسلسل
الى غير النهاية بل ينتهي الى مادة لا مادة لها فتلك المادة لا يصح عليها العدم والا
لكان لها مادة اخرى وقد فرض انه ليس لها مادة فاذا تحقق ان العدم لا يصح
على تلك المادة ونحن لا نعني بالنفس الا هذه المادة قال الاعتراض

لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي الى اخره **اقول** اعترض الامام
على هذا الدليل بان قال لا نسلم كون الامكان امرا ثبوتيا حتى يستدعي وجود
محل يقوم به وما ذكرتموه لبيان كونه ثبوتيا فقد مر ضعفه مرارا ولان الامكان
لو استدعى وجود محل يقوم به لاستدعى امكان وجود النفس قبل حدوثها محلا
يقوم به لان النفس حادثة وكل حادث مسبوق بالامكان فلما لم يقتض
الامكان السابق للنفس كونها مادية فكذا الامكان اللاحق وهو
امكان فسادها سلمنا الشرطية وهو انها لو قبلت العدم لكانت مادية ولم قلتم
بان كونها مادية محال قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم صدق هذه القضية
بل الصادق على مقتضى مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا يجب
ان ينعكس كنفسها كلية وكيف يصدق هذه القضية فان النفس عندكم داخل
تحت الجوهر فيكون الجوهر جنسا لها وكل ما دخل تحت جنس فهو مركب من الجنس
والفصل المقترن به فالنفس اذن على مقتضى مذهبكم مركبة وليس بجسم
ونقول ايضا على التقدير الثاني لم قلتم بان الواقع لو كان هو ان النفس
مركبة من المادة والصورة يلزم المطلوب قوله لانا اذا نظرنا الى الجزء المادي
لم يكن قابلا للعدم والا كان له مادة اخرى ولا يتسلسل بل ينتهي الى مادة
غير قابلة للعدم قلنا لم قلتم بان عدم قبول جزئها المادي للعدم بعد
تسليم ما فيه يقتضي بقاء النفس فانه لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس
لا يحصل على هذا التقدير الغرض من اثبات بقا النفس اثبات سعادتها وشقاوتها
وذلك لا يحصل على هذا التقدير لان على تقدير بقاء مادتها دون صورتها
لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لاحتمال توقف امكان حصول تلك الكمالات
على حصول الجزء الصوري الغائب حينئذ وكذلك القول في بقاء شقاوتها
قال مسئلة النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا خلافا للارسطاطاليس
وابي علي بن سينا الى اخره **اقول** ذهب الامام الى ان النفس

الناطقة تدرك الجزئيات كما تدرك الكليات وذهب المعلم الاول والشيخ
ابو علي بن سينا الى انها لا تدرك الجزئيات وهذا هو الحكم الخامس من احكام
النفس واحتج الامام على ذلك بان ههنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي
في قولنا مثلا هذا الانسان انسان وذلك الشيء يجب ان يكون مدركا لهما
جميعا لان الحاكم على الشيء بالشيء لا بد وان يحضره المقضي عليه وبه ولكن
المدرك للكلي هو النفس فيكون المدرك للجزئي ايضا هو النفس **قال**
احتجوا بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين الى اخره **اقول** احتج
القائلون بان النفس لا تدرك الجزئيات بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا
بمربعين فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين اللذين على الطرفين
عن الاخر في الخيال فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك
المربع الموصوف بما ذكرناه موجودا في الخارج فهو اذن في الذهن وذلك
الامتياز ليس بسبب الماهية ولا لشيء من لوازمها لانا فرضناهما متساويين في
الماهية فلا بد وان يكون بالعوارض المفارقة ويلزم من هذا ان يكون
محل الاخر لاستحالة ان يختص احدهما بعارض غير حاصل للاخر واذا كان
كذلك يلزم ان يكون محل المتخيلات جسما حتى يكون الجانب الذي هو
محل احدهما غير الجانب الذي هو محل الاخر **قال** والجواب
الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه **اقول** توجيه هذا
الجواب ان يقال لا نسلم ان الامتياز اذا لم يكن بالماهية واللوازم كان
بالعوارض المفارقة لزم ان يكون احد المربعين غير محل الاخر وانما يلزم
ذلك ان لو كان لهما محل وانما يكون لهما محل ان لو كان الادراك بانطباع
صورة المدرك في المدرك وهو ممنوع على ما حققناه ولان الادراك لو كان
عبارة عن الانطباع كان كلما تحقق الانطباع تحقق الادراك ضرورة وجوب
اطراد الحد وانعكاسه لكن ليس كذلك لان عندكم الصور منطبعة في الخيال

ولا ادراك هناك وقوله بل غايته انه مشروط اشارة الى جواب قوله
ولان الصورة منطبعة في الخيال والادراك هناك بان يقال نحن لا نجعل
الادراك نفس الانطباع بل نقول الادراك مشروط بالانطباع ولا يلزم من
الانطباع الادراك لجواز كون الشرط اعم قوله فلم لا يجوز ان يقال تلك
منطبعة في الة جسمانية الى اخره اشارة الى دفع هذا الجواب وتوجيهه
ان يقال لم قلتم بان محل هذه المتخيلات اذا كان اوجسمانيا لا تكون
النفس مدركة للجزئيات ولم لا يجوز ان يقال انه يدركها بواسطة انطباع صورها
في الات جسمانية واذا كان كذلك فيجوز ان يكون تلك الصفة منطبعة في
الالات الجسمانية والنفس يطالعها ومدركها لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل **قال** مسئلة اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس
العالمة النقية عن الهيات الدنية بعد الموت الى اخره **اقول**
القائلون ببقاء النفس بعد موت البدن اتفقوا على انها اذا كانت عالمة
نقية عن الهيات البدنية الردية والاعتقادات الباطلة فانه يحصل لها
السعادة بعد مفارقتها البدن والشقاوة ان لم يكن كذلك اما السعادة
وهي الحكم السادس من احكام النفس فقد احتجوا عليها بان اللذة ادراك
الملائم وهو حاصل بعدها فاللذة حاصلة للنفوس بعد الموت اما بيان المقدمة
الاولى فلانا لا نعني باللذة الا ادراك الملائم ولان اللذة لو كانت مغايرة
لادراك الملائم لم يصح وجود احدهما مع عدم الاخر لكن ذلك باطل
لان التجارب الطبية دلت عليه واما بيان المقدمة الثانية فلان الملائم
للنفس هو ادراك المعقولات وهذا الادراك حاصل بعد المفارقة لان
جوهر النفس وهو العلة القابلة لادراك المعقولات باق والعقول
الفعالة التي هي العلل الفاعلية باقية ومتى كان الفاعل والقابل
موجودين وجب حصول الاثر لا محالة اما بيان ان هذه اللذة اقوى
من اللذه

من اللذة الجسمانية فبامور ثلثة الاول لما كانت اللذة عبارة عن ادراك
الملائم وكلما كان الادراك اشد والمدرك اشرف كانت اللذة
اتم لكن الادراك العقلي اقوى من الحسي لانه يصل الى بطن الشيء
فيميز بين الماهية واجزائها وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء
الفصلي ثم يعتبر في كل واحد من تلك الاجزاء هذه الاعتبارات واما
الحس فانه لا شعور له الا بظاهر المحسوسات ومدرك العقل اشرف
من مدرك الحس لان مدرك العقل هو الله تعالى وصفاته وملائكته
وكيفية وضع العالم ومدرك الحس هو السطوح وعوارضها واذا كان
كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اقوى من الحسية الثاني انا نعلم
بالضرورة ان احوال الملائكة اطيب من احوال البهائم وليس للملائكة
شيء من اللذات الحسية ولولا ان اللذة العقلية اطيب والا لكان احوال
البهائم اطيب من احوال الملائكة الثالث الحيوان قد يرجح غيره على نفسه
في المطعوم والمشروب عند حاجته اليه ولولا ان لذة الايثار اقوى
من لذة المطعوم والمشروب والا لما كان كذلك بل الشجاع قد يلقي
نفسه في المعركة مع التيقن بانه لا ينجو وما ذلك الا لان لذة الحمد
اقوى في حقه من لذة الحيوة هذا جملة ما نقله الامام عنهم في الملخص
في اثبات هذا المطلوب واعترض عليه بان قال ان ادعيتم ان
الادراك هو نفس اللذة فهو باطل لانه لو كان كذلك لكان كلما
حصل الادراك حصلت اللذة لكن ذلك باطل لان الادراك وهو
العلم بالموجودات حاصل الان مع ان اللذة غير حاصلة وما ذكرتموه
من العناية فيها لا يفيد المطلوب في هذا المقام واما قوله لو كانت
اللذة مغايرة للادراك لصح احدهما بدون الاخر فممنوع لجواز تغايرهما
وتلازمهما وقد مر مثل ذلك من قبل والاعتماد على التجارب الطبية

لا يفيد الا الظن وان ادعيتم ان الادراك سبب اللذة فما
البرهان عليه فان قلتم انا بالسبر والاستقراء وجدنا حصول
اللذة حيث حصل الادراك فيكون الادراك سببا لها قلنا هذا
ضعيف اما اولا فلان الاستقراء لا يفيد الا الظن واما ثانيا
فلان كون الشي موجودا في جميع صور وجود الشي لا يقتضي كونه
معللا بذلك الشي فان كل واحد من المضافين موجود في جميع صور
وجود الاخر وكل واحد من معلولي علة واحدة موجود في جملة
صور وجود الاخر مع ان شيا منهما ليس علة للاخر فان قلت
اللذة حاصلة في جميع صور الادراكات الجسمانية فيكون حاصلة
في جميع صور الادراكات العقلية بالقياس عليها قلنا القياس ايضا
لا يفيد الا الظن الضعيف والمسئلة علمية ولا يحتمل ان يكون الادراك
الحسي مخالفا بالنوع للادراك العقلي فلا يلزم من كون احدهما موجبا
للذة ان يكون الاخر ايضا كذلك ولين سلمنا ان الادراك مطلقا
سبب لحصول اللذة لكن لا نسلم ان الادراك حصل بعد المفارقة ولم لا يجوز
ان يكون قبول النفس للصور العقلية مشروطا بتعلقها بالبدن فادراك
الشرط ادراك المشروط ولين سلمنا انها ادركت بعد المفارقة لكن لا يلزم
من حصول السبب حصول المسبب لا محالة لاحتمال ان يقال توقف
تاثير المؤثر في ذلك الاثر على حصول شرط لم يحصل او زوال مانع لم يزل
واما الوجوه الثلثة التي ذكروها في ان اللذة العقلية اولى من اللذة
الجسمانية فضعيفة اما الاول وهوتو لهم هذا الادراك اقوى
ومدركه اشرف فاللذة الحاصلة منه اقوى قلنا لا يلزم من كون
اللذة حاصلة من هذا الادراك المعين لهذا المدرك المعين اقوى
من اللذات الحسية ان يكون اللذات الحاصلة من جميع الادراكات
العقلية

العقلية لجميع المدركات المجردة اقوى لان الادراك العقلي
نوع مخالف للادراك الحسي ولا يلزم من اتصاف شخص من نوع
بصفة ان يكون جميع اشخاص ذلك النوع موصوفا بتلك الصفة او نقول
الادراكات العقلية متخالفة بالنوع فلا يلزم من اتصاف نوع
من جنس بصفة ان تكون جميع انواع ذلك الجنس موصوفا بتلك الصفة
واذا كان كذلك فلا يلزم من كون هذا الادراك لهذا المدرك علة
للذة اقوى من اللذات الحسية ان يكون جميع انواع الادراكات
العقلية لجميع المدركات اقوى واما الوجه الثاني فنقول اما من اثبت
الملايكة اجساما فلا نسلم ان اللذات الجسمانية غير حاصلة لها واما
من اثبتها مجردة عن المادة فلا نسلم حصول اللذات لها واما الوجه
الثالث فنقول اللذة الحاصلة من الايثار والمحمدة مخالفة بالنوع للذات
العقلية التي يثبتونها فلا يلزم من كونها راجحة على اللذات الحسية
ترجح اللذات العقلية عليها واما شقاوتها وهو الحكم السابع من احكام
النفس فقد اتفقوا على ان النفس اذا كانت جاهلة موصوفة بالعقايد
الباطلة فانه يحصل لها الشقاوة العظيمة واحتجوا عليها بان قالوا انها
مشتاقة الى معرفة الاشياء وغير واصلة اليها ولا مشغولة بغيرها وكل من
كان كذلك كان معذبا اما انها مشتاقة الى معرفة الاشيا فلانه
لو لم يكن لها شوق اليها لما حصلت تلك العقايد الباطلة لها واما انها غير
واصلة اليها فلان الكلام فيه واما انها غير مشغولة بغيرها فلانها بعد
المفارقة غير مشغوله بشي من اللذات الجسمانية واما ان كل من كان
كذلك كان معذبا فلان الشوق الى المعشوق مع عدمه وعدم التمكن
من تحصيله وعدم الاشتغال بغيره حتى يذهله عنه يوجب الالم بالضرورة
ثم قالوا ان هذا الالم اقوى من الالم الجسماني لان نسبة هذا الالم الى الالم

الجسماني كنسبة اللذة العقلية الى اللذة الجسمانية لكن اللذة العقلية
اقوى من اللذة الجسمانية لما مر فيكون الالم العقلي اقوى من الالم
الجسماني والامام اعترض عليه في الملخص بان قال لا نسلم صدق الكبرى
مطلقا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل اليه غير المشغول بغيره انما يكون
معذبا ان لو علم انه غير واصل اليه اما اذا جزم بكونه واصلا اليه لم يكن
معذبا الا ترى ان المشتاق الى زيد اذا لم يعرفه بصورته اذا وصل الى
انسان يعتقده زيدا يلتذ بوصوله اليه اذا عرفت هذا فنقول هذا
الجاهل قبل ان مات كان عنده اعتقادات هي جهالات لكن كان
يعتقد كونها علوما فيكون ذلك الاعتقاد ايضا جهلا فاذا مات فاما ان
يبقى اعتقاده في كون تلك الاعتقادات علوما او لا يبقى فان بقي لم يتضرر
بفقدان العلوم لما عرفت ان فقدان العلوم انما يوجب الالم ان
لو علم انه غير حاصل وههنا ما حصل الشعور لعدم حصول العلم لا يحصل مع
اعتقاد حصولها وان لم يبق ذلك الاعتقاد فقد انقلب ذلك الجهل
علما بعد الموت واذا جاز انقلاب بعض الجهالات بالعلوم ومع هذا
التجويز لا يمكن القطع بالالم سلمنا حصول الشوق الى العلوم في الجملة
لكن لا نسلم ان هذا الالم اقوى من الالام الجسمانية فان الالم
الحاصل بفقدان المشتاق اليه انما يكون بقدر قوة الشوق اليه وضعفه
والشوق القوي الى تحصيل العلوم ههنا غير معلوم فلا يمكن الجزم
بكون هذا الالم اقوى من الالام الجسمانية قوله نسبة الالمين كنسبة
اللذتين ممنوع ثم بعد ذلك اعتقادهم بان يحصل للنفس بعد الموت بسبب
الاعتقادات الباطلة والهيئات الردية البدنية الشقاوة الحاصلة بسبب
الاعتقادات الباطلة مخلدة وان الحاصلة بسبب الهيئات الردية البدنية
منقطعة اما دوام الاول فلان الموجب لها وهو الاعتقادات الباطلة

لازمة

لازمة للنفس غير زايلة عنها فتدوم هي ايضا بدوامها لان دوام
العلة موجب لدوام المعلول واما انقطاع الثانية فلان الموجب لها
وهي الهيئات البدنية الردية غير لازمة للنفس بل هي من العوارض
المفارقة فيزول اخر الامر فيزول الشقاوة الحاصلة بسببها لان زوال
العلة موجب لزوال المعلول والامام احال ضعف قولهم في هذا على
كتاب سماه بالغرق وماظهرت بمطالعته لكن يمكن ان يقال في ضعفه
لان الصفات الحاصلة للنفس حال الحيوة اعتقادات كانت او هيئات
بدنية اما ان يجوز زوالها بعد الموت او لم يجز فان جاز زوال تلك الاعتقادات
الباطلة فيجوز زوال الشقاوة الحاصلة بسببها وان لم يجز لم يجز زوال تلك
الهيئات البدنية فيمتنع زوال الشقاوة الحاصلة بسببها ايضا فالحاصل ان
القول بكون الاولى مخلدة والثانية منقطعة قول باطل بل البرهان يقتضي
كونهما مخلدين او كونهما منقطعين وفي هذا البرهان نظر لا يخفى ذلك عليك
ومن هذه الاحكام قد علمت ان المعاد النفساني عند من يعتقد بقاء
النفس بعد موت البدن يكون عبارة عن مفارقة هذا البدن واتصالها
بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات فهذا جملة القول في المعاد
النفساني ولنتكلم الان في المعاد البدني **قال** مسئلة اعادة
المعدوم عند اصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وابي الحسين
البصري من المعتزلة الى اخره **اقول** اتفق المتكلمون على جواز
اعادة المعدوم بعينه خلافا للفلاسفة والكرامية وابو الحسين البصري
من المعتزلة فانهم منعوه احتج المتكلمون على ذلك بان قالوا لو امتنع عوده
بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او لشيء
من لوازمها لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا ولو كان كذلك كان يجب ان
لا يدخل في الوجود اصلا وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين القسم

الثالث وهو ان يكون لامر غير لازم وحينئذ عند زوال ذلك العارض
يزول امتناع عوده فيكون هو لما هو قابلا لهذا العود وهو المطلوب
قال لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح الى اخره
اقول توجيه هذا السوال ان يقال لا نسلم انحصار الاقسام
فيما ذكرتم من الثلثة وانما ينحصر فيها ان لو صح الحكم على المعدوم اما اذا
لم يصح الحكم عليه فلا وكيف والواقع هذا القسم لانه لو صح الحكم على المعدوم
لزم ان يكون متميزا عن غيره لان الحكم على الشئ بدون امتيازه عن غيره
محال ولو كان متميزا لكان ثابتا لان كل متميز ثابت فالحكم على المعدوم
يستدعي وجوده وانه محال قال لانا نقول الحكم عليه بانه
لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا اقول توجيه
هذا الجواب ان يقال المعدوم اما ان يصح الحكم عليه او لا يصح الحكم عليه
والثاني محال لان قولنا لا يصح الحكم عليه بعينه حكم عليه واذا بطل هذا القسم
تعين الاول ويلزم منه المطلوب على الوجه الذي قررناه وفي الدليل
المذكور نظر لانا لا نسلم انه لو امتنع عوده لماهيته او لشئ من لوازمها لزم ان
يكون وجوده مطلقا حتى يلزم ان لا يوجد اصلا فان امتناع عوده بعد العدم (محالا)
معناه انه يمتنع وجوده الثاني ولا يلزم من امتناع الثاني للماهية او لشئ
من لوازمها امتناع وجوده الاول لجواز ان يجب وجوده الاول ويمتنع وجوده
الثاني قال احتج المخالف بامور الى اخره اقول
احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه ثلثة الاول لو صح اعادة المعدوم
بعينه لامكن الحكم عليه بصحة العود والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة واما انتفا التالي فلان ما عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع
عليه الحكم بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان كل ما صح
الحكم عليه فهو متميز عن غيره لامتناع الحكم على الشئ بدون امتيازه عن غيره

عن غيره لامتناع الحكم على الشئ بدون امتيازه عن غيره وكل متميز ثابت وكل
ما صح الحكم عليه فهو ثابت فينعكس بعكس النقيض كل ما لا يكون ثابتا لا يصح
الحكم عليه الثاني انه لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته مع مثله
والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية فبينة بذاتها واما انتفا التالي
فلانه لو اعيد مع مثله لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر لانه ليس كون احدهما
في نفسه هو الذي كان اولى من كون الاخر كذلك وما يفضي الى عدم تميز
الشئ عن مثله كان باطلا الثالث لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة
الوقت الذي وقع فيه ابتدا ولو صح ذلك لصح ان يعاد هو في ذلك الوقت بعينه
وذلك محال لانه لو كان كذلك لزم ان يكون وقت اعادته هو بعينه وقت
ابتدائه فيكون حينئذ مبدا من حيث انه معاد وهو متناقض قال
والجواب عن الاول ان قولك انه لا يصح الحكم عليه متناقض الى اخره اقول
توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم انتفا التالي وما ذكرتموه لبيانه يدل
على صدقه لان قولنا المعدوم لا يصح الحكم عليه اما ان لا يكون صادقا
او يكون صادقا فان لم يكن صادقا كان نقيضه وهو قولنا المعدوم يصح الحكم
عليه صادقا ويلزم منه المطلوب وان كان صادقا لزم صحة الحكم عليه وعن
الثاني لا نسلم انه لو صح اعادته بعينه لصح اعادته مع مثله وانما يصدق ذلك
ان لو امكن ان يكون له مثل فان وجود المثلين محال لافضائهما الى عدم الامتياز
بين الاثنين سلمناه لكن لم قلتم بان اعادته مع مثله محال قوله لو كان
كذلك لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر قلنا ان ادعيتم عدم الامتياز في نفس الامر
بالنسبة الى عقولنا واذهاننا ان ادعيت الاول فلا نسلم لزوم ذلك وما البرهان
عليه وان ادعيت الثاني فمسلم ولكن لم قلت ان ذلك محال وعن الثالث
لا نسلم انه لو صح اعادته لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتدا وانما يصدق
ذلك ان لو امكن اعادة الوقت وانه محال لانه لو اعيد الوقت لكان اعادته

في زمان فيلزم ان يكون للزمان زمان وانه محال سلمناه لكن لم قلتم بانه
لو اعيد مع ذلك الوقت بعينه لزم ان يكون مبتداء من حيث هو معاد وانما
يكون مبتدا ان لو وجد مع الوجود المبتدا لذلك الوقت اما اذا وجد مع
الوجود المعاد الواقع في ذلك الوقت فلا او نقول انما يكون مبتدا ان
لو لم يكن الوقت معادا اما اذا كان الوقت ايضا معادا فلا قال الامام
في الملخص وربما احتج المنكرون بدعوى الضرورة اي ربما ادعى المنكرون
لاعادة المعدوم بعينه ان العلم بذلك ضروري **قال** مسئلة اجمع
المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافا للفلاسفة الى اخره
اقول الدليل على ان المعاد بمعنى جمع الاجزا بعد تفرقها حق هو
ان هذا المعنى ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكل ما كان ممكنا في نفسه
والصادق اخبر عنه وجب القول به ينتج ان المعاد بمعنى جمع الاجزا بعد
تفرقها وجب ان القول به وانما قلنا انه ممكن لان امكان الشي انما يثبت
بالنظر الى قابلية محل وقادرية فاعله وهما حاصلتان بالنسبة الى هذا المعنى
اما قابلية المحل فلان اجتماع تلك الاجزا وتاليفها عرض وقبول الجسم الاعراض
التي تقوم به امر ثبت له لذاته وكل ما كان للشي من ذاته يكون حاصلا له ابدا
لان ما بالذات لا يرتفع الا بارتفاع الذات فالجسم اذن قابل لان يقوم اجتماع
الاجزا وتاليفها على الوجه المخصوص واما قادرية الفاعل فلانه سبحانه وتعالى
عالم باعيان اجزا كل شخص لانه عالم بالجزئيات وقادر على جمعها وتاليفها
وحلول الحيوة فيها لامكانه وكونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وانما قلنا ان
الصادق اخبر عنه لان الانبيا عليهم السلم اجمعوا على القول به وانما قلنا ان
كل ما كان ممكنا واخبر الصادق عنه وجب القول به لانه لو لم يجب لارتفع الامان
عن اخبار الانبياء عليهم السلم عن الامور الممكنة وذلك مما لم يقل به احد من العقلا
وفيه نظر لانا لا نسلم بقا الجسم بعد تفرق الاجزا حتى يلزم بقاء ما له بالذات
بعدم

٢٢٢

ببقائه فان قلت نحن نقول ان هذه الاجزا قابلة لاجتماعها وهو ظاهر
وهي باقية بعد تفرقها فتكون تلك القابلية ايضا باقية لكن ما بالذات لا يرتفع
الا بارتفاع الذات فتلك الاجزا بعد تفرقها قابلة لان تقوم بها الاجتماع والتاليف
على الوجه المخصوص قلنا لا نسلم قابلية تلك الاجزا للاجتماع فان الاجتماع بعد
قبل التفرق قائم بالجسم لا بالاجزاء لم قلتم بانه ليس كذلك **قال** فان قيل
اما الكلام في الامكان فمبني على اصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها
اقول اعترض الامام على هذا الدليل وقال ما ذكرتموه في بيان
امكان هذا المعنى فهو مبني على اصول المليين مثل كونه تعالى عالما بالجزئيات
قادرا على كل الممكنات الى غير ذلك ونحن قد تكلمنا عليها وبينا فسادها فلا نعيدها
ههنا سلمنا امكانه لكن لا نسلم ان الصادق اخبر عنه لان الانبيا عليهم السلم اجمعوا
على ذلك قلنا لا نسلم اجماعهم عليه فان موسى وسائر الانبياء غير محمد عليه السلم
ما يدل على المعاد الجسماني لكن ذلك لا يدل على ان محمدا عليه السلم قائل به ومعتقد
له اما اولا فلان دلالة الالفاظ قد علمت انها ليست يقينية واما ثانيا
فلانه كما جاء في القران والتورية ما يدل على المعاد البدني فقد جاء فيهما ايضا
ما يدل على التشبيه وانتم قد صرفتم ما يدل على التشبيه عن ظاهره وحملتم اللفظ
على معنى اخر فاذا جاز المصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه
فلم لا يجوز المصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب المعاد ثم ما ذكرتموه وان
دل على صحة القول بالمعاد البدني لكن ههنا ما يوهم امتناع ذلك وبيانه من
وجوه الاول لو صح اعادة المعدوم لصح العدم على العالم لان الاعادة
بدون سبق العدم غير معقول لكن العالم ابدي على ما تقدم فالقول بالحشر
يكون باطلا الثاني لو اعيد الابدان الانسانية فالله تعالى اما ان يدخل الجنة من
يستحق الثواب والنار من يستحق العقاب او لا يدخلهما وكل واحد منهما باطل
اما الثاني فبالاجماع واما الاول فلانه لو ثبت هذا التفسير يلزم ان يكون

الجنة والنار موجودتين وانه محال لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان
يكونا في هذا العالم او في عالم اخر والاول محال لانهما لو كانتا في هذا العالم
فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام
الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شي من الفاسدات والثاني ايضا
محال لان الفلك بسيط على ما بيناه فيكون شكله كريا لان شكل البسيط الكرة
فلو فرض عالم اخر لكان ايضا كريا والكريان سوا تماسا او لم يتماسا فرض
فيما بينهما الخلا وقد بينا انه محال الثالث لو اعيد المعدوم لاعيد الانسان
الذي اكل انسانا اخر حتى صار جز بدن احدهما بدن الاخر والثاني محال
فالمقدم مثله اما الشرطية فاجماعية واما انتفا الثاني فلانه لو اعيد المعاد
اما ان يحصل جز بدن الاكل او جز بدن الماكول او جز بدن كل واحد منهما
او لا يحصل جز بدن شي منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه ليس بان
يجعل جز بدن احدهما اولى من ان يجعل جز بدن الاخر لانه لو كان جز البدن كل
واحد منهما قبل العدم في الجملة واما الثاني فلاستحالة ان يكون الشي الواحد بعينه
جزا لبدنين معا واما القسم الثالث فلانه لو لم يجعل جزا البدن شي منهما يلزم عدم
اعادة بدن كل واحد من الشخصين اعني الاكل والماكول وانتم لا تقولون به الرابع لو اعيد
البدن فلا يخلو اما ان يكون اعادته لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطلان اما الثاني
فلان الاعادة والعبث بدون المقصود سفه وعبث وهو على الحكيم العالم محال
واما الاول فلان ذلك المقصود اما الايلام او دفع الالم او الالذاذ والاول
لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم والثاني ايضا باطل لانه يحصل بابقاء على العدم فيكون
الاعادة حشوا والثالث ايضا باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل ما يخيل
لذة فهو ليس بلذة في الحقيقة بل كان ذلك خلاص عن الالم او انتقال عن الالم الى
اخر اضعف عن الالم الاول انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان
كذلك كان رد النفس الى البدن لهذا الغرض عبثا وهو غير لايق بالحكيم **قال**
الجواب

الجواب انه ثبت بالتواتر انه عليهم كان يثبت المعاد البدني وذلك
لا يقبل التاويل **اقول** توجيه هذا الجواب ان يقال الدليل
على انه عليهم كان يقول بالمعاد الجسماني هو التواتر المفيد للعلم واذا كان
الموجب للعلم بالمعاد الجسماني هو التواتر كان غير قابل للتاويل واما ان
ساير الانبيا عليهم السلم كانوا يقولون به ام لا فلا تعرضنا لانه متى ثبت ان محمدا عليهم
كان يثبت المعاد البدني كفى ذلك في اثبات تلك المقدمة واما المعارضة
الاولى فالجواب عنها ان نقول لم لا يجوز ان يكون الجنة والنار موجودتين
في هذا العالم قوله لانه اما ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر
قلنا لم لا يجوز ان يكون في عالم الافلاك قوله لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق
والالتيام قلنا لا نسلم وما الدليل عليه وما ذكرتموه في بيان ذلك فقد مر ضعفه سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون في عالم العناصر قوله لان النفوس حينئذ تكون
متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وهو عين التناسخ قلنا
لا نسلم وانما يكون تناسخا ان لو تعلقت بغير الابدان التي كانت متعلقة بها
اولا وليس كذلك بل الله تعالى يجمع تلك الاجزا المتفرقة ويخلق فيها الحيوة ويعلق
النفس بها وذلك هو عين الاعادة التي نقول بها سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يكونا في عالم اخر قوله لان الفلك بسيط فشكله يكون كريا قلنا لا نسلم لان
البسيط يجب ان يكون شكله الكرة سلمناه لكن لا نسلم انه لو وجد عالم اخر
كان شكله ايضا كريا وانما يلزم ذلك ان لو كان بسيطا وهو ممنوع سلمناه لكن
لا نسلم ان الخلا محال وما ذكرتموه لبيان استحالته فقد مر الكلام عليه واما
المعارضة الثالثة فلا نسلم انه لو اعيد الانسان الذي اكله انسان اخر لم يكن
جعله جزا البدن احدهما اولى من جزا البدن الاخر فان ذلك الجز اصل لبدن احدهما
وفاضل الاخر فجعله جزا لبدن ما هو فاصل له لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل واما المعارضة الرابعة فجوابها ان نقول لم لا يجوز ان يكون العرض

من البعثة الا لذاذ قوله لان كل ما يتخيله لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل هو خلاص
عن الالم او انتقال من الم الى الم اضعف منه قلنا لا نسلم فانا قد بينا في باب
الاعراض ان اللذة الحسية موجودة في الحقيقة فلا نعيده ههنا **قال**
تنبيه المعاد بمعنى جميع الاجزاء لا يتم الا مع القول باعادة المعدوم الى اخره
اقول ذهب الامام الى انه لم يثبت بدليل قاطع عقلي ولا نقلي
ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب الباقون الى ان ذلك ثبت
بالدلائل القاطعة واحتجوا على ذلك بايات احدها قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وجه التمسك به هو انه سبحانه وتعالى اخبر ان جميع الاشياء هالك
الا وجهه سبحانه والهلاك هو الفناء فيكون جميع الاجزاء فانيا والاجزاء من جملة
الاشياء فيكون فانية وثانيها قوله تعالى هو الاول والاخر وجه التمسك به
انه تعالى اخبر انه اول الاشياء واخرها وانما يكون اول الاشياء ان لو كان
موجودا قبل وجودها فكذلك انما يكون اخر الاشياء ان لو كان موجودا بعد وجودها
وذلك يقتضي اعدام كل الاشياء وثالثها قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده
ووجه التمسك به هو انه تعالى بين ان الاعادة كالابتداء لكن الابتداء كان
عن العدم فوجب ان يكون الاعادة ايضا عن العدم وذلك يقتضي اعدام
جميع الاشياء **قال** والجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك هو
المعدوم الى اخره **اقول** اجاب الامام عن الوجه الاول بان
منع قوله بان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو اخراج الشيء عن حد الانتفاع
واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج
عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها خرج عن حد الانتفاع ولئن سلمنا
ان الهلاك هو الفناء حتى يلزم ان يكون الهالك هو المعدوم لكن الاية لا يمكن
اجراؤها على ظاهرها لان اتصاف الاشياء بكونها هالكة يقتضي ان يكون
معدومة في الحال حينئذ وانه باطل بالاتفاق واذا كان كذلك وجب تاويلها

وصرفها عن ظاهرها وانتم حملتموها على ان مآل الاشياء الى الهلاك
ونحن حملناها على انها قابلة للهلاك ولا تنافي بين كونها قابلة وعدم
اتصافها ابدا واذا كان كذلك فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا واجاب
عن الثاني بان قال لم قلتم بانه تعالى اذا كان اول الاشياء واخرها
لزم ان يكون اولها واخرها بحسب الزمان ولم لا يجوز ان يكون المراد
منه هو انه تعالى اول الاشياء بحسب الاستحقاق واخرها ايضا واجاب
عن الثالث بان قال لم قلتم بانه يلزم من تشبيه الله تعالى الاعادة بالابتداء
ان يكون الاعادة مشابهة للابتداء من كل الوجوه حتى يلزم ان يكون الاعادة
عن العدم كما ان الابتداء عن العدم فان مشابهة الشيء بالشيء لا يقتضي
ان يكونا متشابهين من كل الوجوه واما المسئلة التي بعدها فهي ظاهرة
قال مسئلة وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة
الى اخره **اقول** احتج اصحابنا على انقطاع وعيد صاحب الكبيرة
بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية
ولا بد من الجمع بين هذين العمومين والا لزم تعطيلهما او تعطيل احدهما وانه
خلاف الاصل واذا وجب الجمع بينهما فلا يخلو اما ان يقال صاحب الكبيرة
يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار بسبب ما فعله من الكبيرة او يقال انه يدخل
النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بايمانه والقسم الاول باطل بالاتفاق فتعين القسم
الثاني وذلك يتضمن انقطاع وعيده ولان قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يقتضي ان كل من عمل عملا صالحا لا بد
ان يدخل الجنة فصاحب الكبيرة اذا كان عمل صالحا لا بد ان يدخل الجنة
ودخوله الجنة بدون انقطاع وعيده محال واذا انقطع وعيد صاحب هذه
الكبيرة لزم انقطاع وعيد جميع اصحاب الكبائر بالاجماع والوجه الثاني
لا شك ان المؤمن يستحق الثواب بايمانه والخصم يساعدنا على ذلك

فاذا فعل الكبيرة بعد ذلك فاستحقاقه الثواب بسبب الايمان اما ان
يبقى اولا يبقى فان بقى لزم ايصال الثواب اليه وايصال الثواب اليه
لا يتصور ولا طريق اليه الا بان ينقل من النار الى الجنة وذلك يقتضى انقطاع
وعيده وان لم يبق فهو محال لوجوه الاول انه لو انتفى لكان انتفاؤه بسبب
طريان هذا الحادث وهو فعل الكبيرة لكن التالى محال لانه ليس انتفاء الباقى
لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الثانى الثانى انهما اعنى
استحقاق الثواب بالايمان والعذاب بالكبيرة لما كانا بحالة يجتمعان
لكنهما ضدين كان استحقاق العقاب بسبب الكبيرة مشروطا بزوال
استحقاق الثواب بسبب الايمان لان طريان احد الضدين مشروط بزوال
الضد الاخر ويلزم من هذا لئلا يزول استحقاق الثواب بسبب استحقاق
العذاب بسبب الكبيرة اذ لو زال ذلك بسبب طريان هذا يلزم الدور وانه
محال الثالث انه اذا فعل طاعة يستحق بسببها خمسة اجزاء من العقاب
فحينئذ لا يخلو اما ان ينفى استحقاق العشرة من الثواب باستحقاق الخمسه
من العقاب او ينفى استحقاق خمسة اجزاء من الثواب باستحقاق خمسة اشيا
من العقاب دون الخمسة الاخرى او لا ينفى شئ من استحقاق العشرة
من الثواب بشئ من استحقاق الخمسة من العقاب والقسمان الاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المطلوب اما انتفاء القسم الاول فلكونه ظلما وهو غير لايق
بالحكيم واما الثانى فلانه ليس انتفاء احدى الخمستين من العشرة من الثواب
باستحقاق الخمسة من العقاب دون الاخرى اولى من انتفاء الخمسة الاخرى
دون الاولى لان اجزاء الثواب متساوية بالاستحقاقات الحاصلة بسببها
عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بسببها عشرة اجزاء الثواب
ثم فعل معصية يستحق بسببها عشرة اجزاء من العقاب فالطارى لا يخلو اما
ان يحبط الاول ولا يحبط كما هو قول ابى على الجبائى او يحبط ويحبط كما

كما هو قول ابى هاشم فى الموازنة او يحبط كل واحد منهما الاخر دفعة
والاول باطل لان هذا على هذا التقدير تصير فعل الطاعة لغوا محضا لا يظهر
له اثر فى جلب نفع ودفع ضر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والثانى باطل ايضا لان سبب زوال الاستحقاق الاول
حدوث الاستحقاق الثانى فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثانى لا يزول
الاستحقاق الاول واذا وجد الاستحقاق الثانى وزال به الاستحقاق
استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثانى لانه ليس له مزيل واذا استحال
زوال الاستحقاق الثانى وزوال الاستحقاق الاول كان ذلك حينئذ مذهبا لابى على
الجبائى الذى هو القسم الاول وقد ابطلناه والثالث ايضا محال لان علة
زوال كل واحد منهما حينئذ تكون وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لكن العلة يجب ان تكون موجودة مع المعلول فيلزم كونهما موجودين حال
كونهما معدومين وانه محال بالضرورة ولما بطل هذه الوجوه الاربع هى الاقوال
التى تقول بها المعتزلة من المحابطة تعين بقاء استحقاق العقاب بسبب
الطاعة وايصالها الى فاعلها لا يمكن الا بعد انقطاع العقاب الوجه الثالث
من الادلة الداله على ان وعيد صاحب الكبيرة منقطع قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به الاية الاية تقتضى غفران كل معصية دون الكفر والغفران
يقتضى انقطاع العقاب وكذا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
لان كلمة على الحال تقال رايت الامير على اكله اى حال اكله فالاية تقتضى
حصول المغفرة حال اشتغالهم بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة
الوجه الرابع اجمع المسلمون على ان الله تعالى عفو والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط
العذاب المستحق فاذن البارى تعالى يسقط عن العبد العقاب الذى كان
يستحق ولا يجوز ان يكون ذلك اسقاطا للعقاب الذى يستحقه بسبب فعل الصغيرة
قبل التوبة او بسبب فعل الكبيرة بعد التوبة لان عند المعتزلة ترك العقاب

العبده

على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا يكون للعفو هنا معنى
ولما بطل ذلك تعين ان يكون ذلك اسقاطا للعقاب الذى يستحقه بسبب فعل
الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وبقوله تعالى ان الفجار لفى جحيم فان كل واحدة من هاتين الايتين يدل على
ان صاحب الكبيرة معذب معاقب دايما وذلك يقتضى عدم انقطاع وعيده اجاب
الامام عنه بقوله انا سنبين فى اصول الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة
فى الاستغراق الى اخره اقول توجيهه ان يقال لا نسلم دلالة شى من هاتين
الايتين على ما ادعيتم وانما يدل عليه ان لو كان صيغ العموم دالة على الاستغراق
وهو ممنوع واذا لم يكن دلالتها عليه قاطعة بل ظاهرة يكون محتملة للخصوص واذا
كان كذلك لا يمكن التمسك بها فى القطع على الوعيد سلمناه لكن ما ذكرتموه من
الايتين معارض بايات الوعد ولا بد من التوفيق بينهما والا لزم تعطيل
احدهما ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرناه فوجب القول به **قال**
مسئلة اجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند دايم **اقول** الكافر
المعاند هو الذى لا يجتهد ولا ينظر فى معجزات الانبياء انها هل هى دالة على
صدقهم ام لا بل يعاندهم من غير فكر وروية فان مثل هذا الكافر اجمع المسلمون قاطبة
على ان عذابه غير منقطع واما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد ولم يصل الى
المطلوب فقد اختلفوا فى ان عذابه دايم ام منقطع فزعم الجاحظ وعبد الله بن
الحسن العنبرى انه منقطع لانه معذور واذا كان معذورا وجب ان لا يعذب
دايما لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا
انه يكون معذبا دايما وادعوا فيه الاجماع **قال** القسم الثالث فى الاسماء
والاحكام مسئلة لا نزاع فى ان الايمان فى اصل اللغة عبارة عن التصديق الى
اخره **اقول** لما فرغ من الاقسام السابقة شرع فى البحث عن مسميات
بعض الاسماء كالايمان والكفر والمومن والكافر بحسب اللغة والشرع

وبعض احكامها وقال لا نزاع فى ان لفظ الايمان فى اصل اللغة عبارة
عن التصديق لاتفاقهم على معنى قول القايل فلان يومن بكذا اى يصدق
به قال الله تعالى وما انت بمومن لنا اى بمصدق لنا واذا قيل فلان يومن
بالحشر والنشر لم يفهم منه الا انه مصدق بذلك معترف به واما فى الشرع فقد
اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن تصديق الرسول عليه السلام بكل ما علم
بالضرورة مجيه به ومعناه انه عبارة عن التصديق النفسانى بكل ما هو معلوم ومشهور
من دين الرسول عليه السلام بالخبر المتواتر كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم
رمضان وايجاب الزكوة والحج وغير ذلك من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه السلام
واحتجوا على ذلك بان قالوا لما كان معناه فى اللغة التصديق وجب ان يكون معناه
فى الشرع ايضا كذلك لوجهين احدهما انه لو كان معناه فى الشرع غير معناه فى اللغة
لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم وذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه وثانيهما ان لفظ الايمان وارد فى القران فى مواضع
كثيرة فلو كان منقولا عن موضوعه اللغوى لوجب على الله ان يبين ذلك
لرسوله عليه السلام وان يبين الرسول عليه السلام لامته بيانا ظاهرا ولو كان كذلك لنقل نقل
الفرايض التى وقع النص عليها ومست الحاجة اليها ولو كان كذلك لاشترك الناس
فى العلم به كما اشتركوا فى العلم بامثاله ولما لم يكن كذلك ثبت ان معناه فى الشرع
نفس معناه فى اللغة وذهبت المعتزلة الى انه اسم للطاعات وذهب السلف
الى انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان واحتج الامام
على ابطال مذهب المعتزلة والسلف بان قال لو كانت هذه الطاعات نفس مسمى
الايمان كما ذهب اليه السلف لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية
نقضا لما قيده الله تعالى بالطاعة والمعصية لكن قيده بهما اما بالطاعة حيث قال
الذين امنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية حيث قال الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم احتج المعتزلة والسلف بامور احدها ان فعل الواجبات هو الدين

والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فيلزم ان فعل الواجبات هو
الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة
فقوله وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين لكن من جملة
ما تقدم هو اقامة الصلوة وايتا الزكوة فيكون ذلك اما نفس الدين او جزا منه
واما ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان اذ لو كان الاسلام غير الايمان لما كان الايمان
مقبولا لمن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولما
كان الايمان مقبولا علمنا انه الاسلام وثانيها لو لم يكن فعل الواجبات والاجتناب
عن المحرمات نفس الايمان او جزا منه لما خرج قاطع الطريق عن الايمان بقطع
الطريق لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة لكونه مصدقا للرسول
عليهم بكل ما علم بالضرورة واما بطلان التالي فلان قاطع الطريق يخزى يوم
القيامة لان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك فقد اخزى
وانما قلنا انه يدخله النار لقوله تعالى في صفتهم ولهم في الاخرة عذاب النار
وانما قلنا ان كل من دخل النار فقد اخزى لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته والله تعالى لم يكذبهم في ذكر يدل على
صدقهم وانما قلنا ان المومن لا يخزى يوم القيمة كقوله تعالى يوم
لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه وثالثها لان الايمان لو كان عبارة
في عرف الشرع عن التصديق لكان كل من صدق امرا من الامور سوا كان
تصديقه لله تعالى ولرسوله او للجبت والطاغوت موصوفا بالايمان ولما لم يجز
ذلك بطل ما ذكرتموه وهذا الوجه يدل على ابطال مذهب اصحابنا لا على اثبات
مذهبهم اللهم الا اذا تمسك بالاجماع على اثبات مذهبهم ورابعها قوله وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم بالنقل عن ايمة التفسير فاطلق لفظ الايمان

241

على الصلوة فلو لم يكن الصلوة اسما للطاعات لما فعل ذلك والاصل عدم
المجاز **قال** والجواب عن الاولين بانا نحمل ذلك على كمال الايمان
ضرورة التوفيق بين الادلة **اقول** تقريره جوابا عن الوجه الاول
ان نقول لا يمكن حمل قوله تعالى وذلك دين القيمة على جمع ما تقدم
من الاية اما اولا فلان لفظ ذلك للوحدان فلا يجوز اطلاقه على الامور
الكثيرة واما ثانيا فلانه من الفاظ الذكران فلا يجوز اطلاقه على اقامة
الصلوة والزكوة لانهما مونثتان واذا كان كذلك فلابد من حمله على
شي اخر فنحن نحمله على كمال الايمان حتى يكون معناه وكمال الايمان دين
القيمة حتى يحصل التوفيق بين الادلة المذكورة من الجانبين وتقريره
جوابا عن الوجه الثاني ان نقول المراد من الذين امنوا مع النبي عليهم ايمانا
كاملا اولا فلانه جايز الارادة واما ثانيا فلانه يحصل التوفيق بين الادلة ~~اما~~
واذا كان كذلك فالقياس المذكور ينتج ان قاطع الطريق خرج عن المومن الكامل
في الايمان ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مومنا لان نفي الخاص لا يستلزم
نفي العام **قال** وعن الثالث انا نخصه ببعض التصديقات
والتخصيص اهون من التغيير **اقول** توجيهه ان يقال لا نسلم
ان الايمان لو كان عبارة في الشرع عن التصديق لكان كل من صدق
امرا من الامور كان مومنا وانما يلزم ذلك ان لو جعلناه عبارة عن
نفس التصديق وليس كذلك بل نجعله عبارة عن تصديق خاص وهو تصديق
الرسول عليهم بكل ما علم بالضرورة مجيئه به اذ التخصيص اهون من التغيير
اي الذي ذهبنا اليه وان كان مفهومه يغاير مفهومه اللغوي فهو اولى
مما ذهبتم اليه لان الذي ذهبنا اليه هو حمل لفظ الايمان على بعض افراده
اللغوية والذي ذهبتم اليه هو حمله على معنى خارج عن مفهومه اللغوي
فيكون تغييرا لمفهومه اللغوي بالكلية وذلك ادخل في الفساد **قال**

وعن الرابع انا نحمل ذلك على الايمان بتلك الصلوة لا على نفس الصلوة
اقول توجيهه ان يقال لا نسلم ان المراد بالايمان المذكور في
الاية هو نفس تلك الصلوة غاية ما في الباب انه خلاف موضوعه اللغوي
لكن ما ذكرتموه ايضا كذلك فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا **قال**
تنبيه صاحب الكبيرة عندنا مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه الى اخره
اقول معناه ظاهر واصحابنا احتجوا على ذلك بان قالوا الدليل
على ان صاحب الكبيرة مومن العقل والنقل اما العقل فهو ان المومن
من اتصف بالايمان كما ان الاسود من اتصف بالسواد والفاسق متصف
بالايمان لان الايمان هو التصديق والفاسق متصف بالتصديق
فيكون مومنا واما النقل فالايات الدالة على ان الايمان لما كان اسما
لتصديق الرسول عليه في كل ما علم بالضرورة مجيه به استحال ان يكون قابلا
للزيادة والنقصان لان تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيه به
غير قابل للزيادة والنقصان كان الايمان عندهم ايضا كذلك قال الامام
والبحث لغوي وهو ظاهر ثم قال ولكل واحد من الفرق الثلثة نصوص
والتوفيق ان يقال الاعمال من ثمرات التصديق وكل نص دل على ان
الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الايمان الكامل
قال مسلة اكثر اصحابنا قالوا انا مومن ان شا الله تعالى لا للقيام
الشك بل للتبرك او للصرف الى العاقبة **اقول** معناه ظاهر لان
قوله ان شا الله ليس لانه شاك في الايمان بل لان التلفظ بهذه الكلمة متبرك
او لان بقاء الايمان الى العاقبة غير معلوم لاحد فان شا الله تعالى يبقى
مومنا الى العاقبة **قال** مسلة الكفر عبارة عن انكار ما علم
بالضرورة مجي الرسول به **اقول** اختلف الناس في حقيقة الكفر
وحده ذهب القاضي الى انه عبارة عن الجحد بالله تعالى ثم فسر الجحد بالجهل

وقالت

وقالت المعتزلة الكفر اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وكلاهما
ضعيفان اما الاول فلان المراد بالجهل بالله تعالى ان كان هو الجهل
بوجوده فخطاء لانه يلزم ان كل ما لا يكون جهلا بوجوده لا يكون كفرا لوجوب
انعكاس الحدود لكن الجهل بقدمه وكونه قادرا وحيا والجهل بنبوة محمد عليه
ليس جهلا بوجوده فوجب ان لا يكون كفرا وانه باطل بالاجماع وان اراد به
الجهل به تعالى كان جهلا بذاته او بصفة من صفاته فهو ايضا خطا طردا وعكسا
اما الطرد فلان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى على ما لا يخفى
عليك من المباحث المتقدمة في الصفات الالهية ولا شك ان الحق في كل
مسلة منها يكون واحدا فالمخالف له يكون جاهلا بصفات الله تعالى فيلزمكم
تكفير اصحابنا ومشايخنا واما العكس فلان انكار نبوة محمد عليه وانكار كون
القران معجزا وانكار ما علم كونه من ديننا بالضرورة وقتل الرسول عليه
والاستخفاف به والاستخفاف بالقران ولبس الغيار وشد الزنار عند الاخيار
كل ذلك كفر مع ان شيا منها ليس جهلا بذات الله تعالى ولا بصفاته واما الثاني
وهو ما ذكره المعتزلة ففي غاية الركاكة لان عقاب الكبائر متفاوت
وكذلك عقاب انواع الكفر متفاوت وكلما زاد فهو اعظم بالنسبة الى ما نقص
اللهم الا ان يقولوا ان الكفر هو الذي عقابه اعظم من عقاب الفسق لكنهم حدوا
الفسق بالذي عقابه ادون من عقاب الكفر وذلك دور فيكون باطلا والامام
الغزالي حده بما ذكره الامام ومعناه ان الكفر عبارة عن انكار شي علم بالتواتر
انه من دين الرسول عليه كوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان و
غيره من الاحكام المشهورة المعروفة وقوله فعلى هذا لا يكفر احد من اهل القبلة
لانهم غير منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا اشارة الى
ان الكفر اذا حد بما ذكره لا يرد عليه شي مما ورد على الحدين المذكورين اما
انه يلزم ان يكون احد من اهل القبلة كافرا فلان الذين انكروا اهل القبلة

ليس مما يعلم انه من الدين ضرورة بل مما يعلم انه من الدين نظرا لان اختلافهم
اما في الصفات الالهية او في الاحكام الغير الظاهرة وذلك انا نعلم بالنظر
لا بالضرورة واما الاحكام التي علم انها من الدين بالضرورة فما خالف احد
من اهل القبلة في شي منها لاتفاق الكل على ان الصلوات المفروضة خمس
وان صوم شهر رمضان واجب وان الزكوة والحج واجبان وغيرها من الاحكام
المعلومة بالتواتر انه من الدين ولفظ الامام لا يدل بظاهره على هذا المعنى
اذ بظاهره يدل على اتصاف اهل القبلة بكونهم منكرين لما جاء به الرسول
غير معلوم مما لضرورة بل بالنظر ومن البين ان هذا المعنى ليس مما يوجب ان
لا نكفر احدا من اهل القبلة وانه غير لازم من احد المذكور فاعرف هذا وافهم
منه ما اشرنا اليه واما ان ما ذكرناه على حد المعتزلة لا يرد على هذا بظاهر

قال القسم الرابع في الامامة مسلة من الناس من قال بوجوبها
ومنهم من يقل بذلك الى اخره **اقول** الامامة رياسة في الدين والدنيا
عامة لشخص من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا من الرئيس والقاضي
وغيرهما وانما قلنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام
عند فسقه اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا منها فمنهم من قال انها واجبة
اي نصب الامام واجب ومنهم من قال انه غير واجب منهم فريقان الفريق
الاول الذين قالوا الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل والفريق الثاني
الذين قالوا الطريق الى معرفته هو السمع اما الذين قالوا الطريق اليه هو العقل
فهم فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الله تعالى نصب الامام للخلق
ومنهم من قال يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا لانفسهم اماما ورئيسا اما
القائلون بالوجوب على الله تعالى فهم فرق الفريق الاول الملاحدة
والاسماعيلية فانهم قالوا لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول
والامام فوجب على الله تعالى ان لا يخل العالم عن المعصوم حتى ان ذلك
المعصوم

مثل هذا الامام موجودا لكنه غير موجود فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا
الامام في ان يستفيد منه علما او دينا او جلب منفعة او دفع مضرة وطلبه
باي حيلة كانت فانه لم يجد منه البتة اثرا ولا خبرا والعلم بذلك ضروري واما
القسم الثاني فلان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية او دنيوية
لا محالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول
اليه تعذر الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة اصلا
فكان القول بوجوب نصبه عبثا لا يقال ان في نصبه فوايد خمسة منها ان
يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول الاسماعيلية ومنها ان يكون لطفا
في اداء الواجبات والمراد من اللطف الامر الذي علم الله تعالى من حال
المكلف انه متى وجد ذلك الامر كان حاله في قبول الطاعات والاحتراز عن
المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء ولا شك
ان وجود الامام كذلك ومنها ان يكون هاديا للخلق الى معرفة الادوية
والسموم ومنافعها ومضارها واذا كان كذلك وجب على الله تعالى نصبه
تحصيلا لهذه الفوايد واما اختفاؤه فانما كان لان الظلمة خوفوه تخويفا احتاج
معه الى الاختفاء والاستتار فالذنب منهم حيث احوجوه الى الاختفاء لانا
نقول اما قول الاسماعيلية فباطل لانا بينا انه لا حاجة في معرفة الله تعالى
الى المعلم واما حديث اللطف فانما تكون الامامة لطفا ان لو كان نصب
الامام خاليا عن جميع جهات القبح والمفاسد وهو ممنوع غاية ما في الباب
ان في نصبه مصلحة ما لكن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة
من وجه اخر واذا كان كذلك فلا يثبت كونه لطفا الا اذا استم خلو نصبه عن
جميع جهات القبح وانتم ما فعلتم ذلك واما معرفة الادوية والسموم ومنافعها
ومضارها فلا حاجة الى نصب الامام لان التجربة كافية في معرفتها على
انا نقول لو وجب على الله نصب الامام لما ذكرتم من الفوايد لوجب عليه

اظهاره عند احتياج المكلف اليه لان لا يصير محروما من الانتفاع به
وانتم لا يقولون به واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله نصب الامام
بان قال نصب الامام لطف واللطف واجب عليه اما انه لطف فلان
الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر سايس يمنعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات
كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد من المعاصي اكمل وانتم
اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به بعد استقرا العادات ضروري
اما ان اللطف واجب عليه فلان من اراد ضيافة لانسان وعلم ان ذلك
الانسان لا يحضر في تلك الضيافة الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه والتمس
منه الحضور فان لم يذهب اليه بنفسه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان
لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته
فكذا الانه تعالى لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحرمات
وعلم انه لا يقدم على ذلك الا بنصب الامام وجب ان يكون ارادته تعالى
منه ذلك مستلزمة لارادة نصب الامام والا امتنع كونه مريدا لتلك الافعال
والرزول اجاب الامام عنه بوجوه الاول ان نصب الامام لطف لان اللطف
على ما ذكرتم من التفسير انما يحصل من نصب امام قاهر سايس يرجى ثوابه ويخشى
عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الذين يجوزون الاستتار
منهم في الدنيا اشد ولا حرج واذا كان كذلك استحال ان يكون لطفا الثاني ان كون
الشي لطفا لو كان موجبا لان يجب على الله تعالى فعله لوجب عليه نصب
القضاة المعصومين ونصب العساكر والولاة المعصومين ضرورة ان
الخلق اذا كان لهم حاكم معصوم وقاض معصوم كان اقدامهم على الطاعات
وامتناعهم عن المعاصي اكمل وانتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحاكم والقاضي
وانتم لا يوجبون ذلك الثالث ان نصب الامام اما ان يكون لطفا في
الشرعيات او في العقليات والاول باطل لجواز خلو الزمان وعدم الامكان